

Università di Pisa



Dipartimento di Civiltà e Forme del sapere

Laurea magistrale in Filosofia e Forme del sapere

***L'anamnesis* nel quadro della teoria platonica della conoscenza: funzioni, spostamenti, assenze.**

Candidata:

Marta Faggioni

Relatrice:

Prof.ssa Maria Michela Sassi

Correlatrice:

Prof.ssa Alessandra Fussi

Anno Accademico 2014-2015

INDICE

Introduzione.....	p. 4
-------------------	------

1. L'*anamnesis* nel *Fedone*: uno sguardo “doppio”

1. Perché il <i>Fedone</i> : una premessa di carattere metodologico.....	15
2. <i>Anamnesis</i> e immagini.....	18
3. Una questione di soggetti.....	28
4. Dove si parla di immagini e non di <i>anamnesis</i>	38

2. L'*anamnesis* nel *Menone*: una via per l'*episteme*

1. La struttura dialogica del <i>Menone</i> e il suo rapporto.....	44
con la reminiscenza	
2. «Perché ho sentito da alcuni sapienti nelle cose divine, uomini e donne...».....	49
3. Socrate e lo Schiavo: sulle tracce dell' <i>anamnesis</i> platonica.....	59
4. <i>Anamnesis</i> come predisposizione alla ricerca.....	68
5. αἰτίας λογισμός: una definizione.....	72

3. Problemi ed interpretazioni dell'*anamnesis* fra *Repubblica* e *Fedro*

1. Dove e perché non si parla di <i>anamnesis</i>	82
Ἀνάμνησις, εἰκασία e διάνοια: l'interpretazione di Jacob Klein.....	93
2. Il <i>Fedro</i> : mito, anima e <i>anamnesis</i>	100
<i>Anamnesis</i> e dialettica.....	113
3. L'invenzione della scrittura tra <i>anamnesis</i> e memoria.....	117

4. Alcune “tracce” dell'*anamnesis* in *Teeteto* e *Filebo*

1. Si può parlare di conclusioni?.....	125
2. Il <i>Teeteto</i> : un dialogo per ricordare la problematicità del conoscere.....	128
<i>Anamnesis e maieutica</i>	133
<i>Le metafore della tavola di cera e della colombaia i limiti di una memoria senza reminiscenza</i>	136
3. Il <i>Filebo</i> : <i>anamnesis</i> come lavoro dell'anima.....	150
 Bibliografia.....	 166

INTRODUZIONE

Nel tentare un primo e pur generale approccio alla teoria della reminiscenza nei dialoghi platonici si deve tener conto, se non altro come premessa, della difficoltà di parlarne nei termini di *una teoria* vera e propria, dato che, nonostante la rilevanza filosofica dell'affermazione secondo cui ogni apprendimento è reminiscenza, mancano nell'intero *corpus* gli elementi sufficienti a costruire un impianto teorico coerente su tale affermazione. Si potrebbe obiettare che questo problema è comune alla maggior parte delle teorie estrapolate dai dialoghi, ma per quanto riguarda l'*anamnesis* esso acquista una dimensione considerevole e per le poche occorrenze del termine stesso¹ e per la pluralità di significati che ad esso sono consegnati, fra cui quelli che possono essere sovrapposti a *mneme*. A ciò si deve aggiungere che il criterio metodologico legato alla trattazione del problema della reminiscenza è quantomeno ambivalente: coesistono e sembrano andare di pari passo il piano mitico e il piano razionale, non in un'ottica complementare bensì quasi contraddittoria. Così appare, se non altro inizialmente. Risulta chiara, dunque, l'esigenza di trattare questo tema con scrupolo e attenzione nei confronti di ogni passo in cui esplicitamente Platone tratta della reminiscenza e della memoria, ma con altrettanta meticolosità e sforzo esegetico bisognerà affrontare i passaggi in cui ad esse si fa un allusivo e tacito riferimento; tale metodo è necessario per tentare di dare ragione dell'importanza di questo tema al di là dell'iniziale *impasse* di fronte alla quale si sarebbe quasi tentati di arrendersi.

¹ Il termine ἀνάμνησις compare 4 volte nel *Menone*: 81d5, e2; 82a2; 98a4; undici volte nel *Fedone*: 72e5; 73b5, c5, d8, e1; 74a2, d2; 76a7; 91e6; 92c9, d6; una volta nel *Fedro* 249c2; una volta nel *Filebo* 34b2; una volta nelle *Leggi* 732b8.

Le due trattazioni più approfondite di ἀνάμνησις si trovano nel *Menone* e nel *Fedone* e nonostante fra esse siano riscontrabili sostanziali differenze, è possibile indicarne un'impronta comune: in entrambi i casi, infatti, la reminiscenza entra nell'economia del dialogo con un carattere strumentale. Nel *Menone* viene introdotta per confutare l'argomento eristico che Menone propone a Socrate nel bel mezzo della loro discussione su che cosa sia la virtù e se sia possibile insegnarla (*Men.* 80e-81d); allo stesso modo nel *Fedone* viene chiamata in causa nella seconda dimostrazione sull'immortalità dell'anima, introdotta da Cebete come la dottrina di cui Socrate è solito parlare così spesso secondo cui “ogni nostro apprendimento è reminiscenza.” (*Phaed.* 73a).

L'aspettativa di una lunga spiegazione, prodotta nel lettore nell'uno e nell'altro caso da affermazioni prorompenti, dai tratti inizialmente paradossali, viene però disattesa poiché Platone non si dilunga, in entrambi i casi, a considerare i multiformi aspetti che derivano da una tale enunciazione, bensì la articola quanto basta a soddisfare gli scopi dialettici per i quali era stata presentata. Ciò che maggiormente ha disorientato gli studiosi è proprio il fatto che manchino, negli stessi dialoghi in cui l'*anamnesis* viene descritta con più attenzione, elementi per poterla definire, il cuore della teoria platonica della conoscenza, così come essa ad un primo impatto sembra proporsi. Senza voler considerare il fatto che essa non viene esplicitamente nominata negli scritti che trattano di aspetti più strettamente gnoseologici, come il *Teeteto* e i libri centrali della *Repubblica*. Quale ruolo è possibile ascrivere alla reminiscenza, se questo contrasto fra dichiarazione d'intenti ed esecuzione risulta irriducibile? Una prima mossa è tentare di esplicitare i contenuti che Platone tiene nascosti ad una prima lettura per verificare che

l'anamnesis non soggiaccia ad altri concetti o nasconda ad un primo livello di lettura (scrittura) la sua vera natura. Dunque, mai come trattando il tema dell'*anamnesis*, si deve tenere ben presente la complessità nella scrittura platonica, consapevoli di dover elaborare nella maggior parte dei casi *hints* e *reminders* (Bedu-Addo, 1983).

Questo quadro, volutamente “caotico”, presenta complessivamente le problematicità da cui il mio lavoro prende le mosse. In questa tesi, infatti, vorrei presentare una sorta di vera e propria “indagine” che contribuisca a far luce sulle questioni che sorgono correlatamente allo studio della reminiscenza, di cui ho dato i primi cenni poco sopra. Per quanto riguarda l'aspetto metodologico della ricerca ho cercato di coniugare una prospettiva *diacronica* -che individuasse tratti comuni, eventuali evoluzioni o correzioni della dottrina fra i dialoghi presi in esame- con il principio secondo cui nella filosofia platonica (ed in particolare nell'*anamnesis*) tutto dipende dal contesto (Kahn, 2005). Solo in questo modo è possibile fornire un quadro esaustivo della grande complessità della reminiscenza: riconoscere un'identità del concetto nel *corpus* e, allo stesso tempo, individuare le sue “declinazioni” variabili a seconda del dialogo.

I capitoli che seguono, dunque, sono suddivisi più o meno regolarmente per dialogo, in un ordine che non rispetta rigorosamente quello cronologico, dato che ho preferito dare la precedenza alla chiarezza espositiva. Dedicando il primo capitolo al *Fedone* (e non al *Menone*) infatti, mi sembra risultino più chiare e complete quante e quali funzioni siano in gioco nel problema della conoscenza-ricordo. A partire dalla seconda prova sull'immortalità dell'anima infatti, Socrate inizia una lunga argomentazione in cui *l'anamnesis* va a coprire una vasta gamma

di fenomeni cognitivi quotidiani, oltre a garantire il ricordo delle Forme che la nostra anima immortale ha “visto” prima di incarnarsi nel corpo. Grazie ad essa, secondo le parole di Socrate, a seguito di una percezione sensibile, la nostra mente riporta alla memoria (*anamimneskesthai*) esperienze empiriche ad essa correlate per somiglianza o per dissimiglianza: così vedendo Simmia ci si ricorda di Cebete, vedendo una lira o un mantello ci si ricorda del suo proprietario (*Phaed.* 73d-74a).

Affianco al ricordo della Forma dell'uguale in sé suscitata dalla vista degli uguali sensibili si profila, fin da subito, una funzione della reminiscenza che riguarda strettamente la conoscenza sensibile e che tutti gli uomini in grado di pensare possiedono. Chi non è in grado guardando X di ricordarsi di Y? Da tale argomentazione sorgono una lunga serie di problemi interpretativi -legati all'identificazione dei soggetti dell'*anamnesis*- che affronterò tentando di trovare una soluzione che unisca la funzione cognitiva (comune a tutti gli uomini) con la capacità di richiamare alla mente le verità in contatto con l'anima immortale (propria solo dei filosofi). Riconoscere la reminiscenza nella sua *capacità associativa*, di associare i simili e dissociare i dissimili (Valditara Napolitano, 2007), significa superare un certo modello interpretativo che esclude l'*anamnesis* da qualsiasi forma di pensiero diversa dal ricordo prenatale delle Forme (Scott, 1995). Pensando la reminiscenza come un percorso di *acquisizione di consapevolezza* dei meccanismi conoscitivi è infatti possibile conciliare gli aspetti della reminiscenza legati all'*aisthesis* con quelli legati all'*episteme*.

Tuttavia da quest'interpretazione sembra essere escluso il piano mitico della dottrina della reminiscenza, ovvero ciò che “racconta” come, perché e quando l'anima è stata in contatto con le Forme. Nel secondo capitolo dunque, dedicato al

Menone, si dà spazio a tali riflessioni partendo dall'affermazione di Socrate secondo cui la reminiscenza sarebbe una dottrina ascoltata da “sacerdoti e sacerdotesse” esperti nelle cose divine e a cui piace rendere ragione dei loro ministeri (*Men.* 81 a-b). Il *Menone* apre quindi una serie di considerazioni sugli antecedenti religioso-filosofici dell'*anamnesis* e mi condurrà, fra alcune testimonianze antiche (Diogene Laerzio, Porfirio), in ambienti italici con cui Platone con ogni probabilità venne in contatto. In ultima istanza, sembrerebbe che la dottrina sia la *trasposizione* platonica di credenze orfico-pitagoriche (Diès, 1926) legate all'escatologia e all'immortalità dell'anima: l'anima, inserita nei cicli della reincarnazione (*metempsychosis*), è in grado di conoscere tutte le cose perché, imparentata con esse, le ha conosciute prima di incarnarsi nei corpi.

Il repentino cambio di prospettiva rispetto alle questioni trattate nel *Fedone* potrebbe far cadere (o far passare in secondo piano) gli aspetti cognitivi dell'*anamnesis*, ma è il testo platonico a fornirci la risposta. Analizzando il test geometrico che Socrate porta avanti con lo schiavo, per provare a Menone la verità delle sue affermazioni (ovvero che non c'è apprendimento ma solo reminiscenza), si nota che l'*anamnesis* riacquista le funzioni che le appartenevano, abilità associativa e percorso di consapevolezza. La domanda che muoverà queste considerazioni sarà: perché Socrate vuole dimostrare la verità di quello che sembrava un racconto mitico sull'anima con una domanda geometrica ad uno schiavo che non si rivelerà in grado di seguire i suoi procedimenti e che non acconsentirà mai a ricordare il suo viaggio iperuranico?

Dunque, incontrando nel *Menone*, tensione fra un aspetto strettamente filosofico della reminiscenza ed uno comune, cognitivo, definirò l'*anamnesis* come concetto

anfibio, insieme razionale a mitico, unico capace di contenere la ricchezza gnoseologica e metafisica della teoria della conoscenza platonica. Questa sua natura si manifesta propriamente nel fatto che attraverso il termine *anamnesis* si possa intendere sia il recupero di un ricordo sensibile sia il recupero di una parte della verità tracciata dentro la nostra anima.

I primi due capitoli sono dunque volti allo studio della *genesì dell'anamnesis* -ribaltando una celebre formulazione adorniana- per comprendere come l'impossibilità di parlare di un'unica teoria della reminiscenza derivi soprattutto dalla sua costitutiva e irriducibile complessità. La reminiscenza platonica infatti dovrà tenere insieme il suo *background* di dottrina mistico-religiosa e di funzione cognitivo-associativa, al fine di risultare una dottrina al pari gnoseologica e metafisica.

A partire dal terzo capitolo, avendo chiarito alcuni punti sulla natura dell'oggetto di indagine, si apre una nuova problematica: cambia il concetto di *anamnesis* parallelamente allo sviluppo intellettuale di Platone? Le sole occorrenze del termine, dopo *Men.* e *Phaed.*, si trovano in *Fedro* e *Filebo*, mentre in alcuni importanti dialoghi che si occupano di teoria della conoscenza sembra non esservi traccia alcuna della reminiscenza. Prima di occuparsi del *Fedro* è dunque d'obbligo soffermarsi sull'assenza di *anamnesis* nella *Repubblica*, e prima di trattare del *Filebo* (IV capitolo) si deve svolgere uno sguardo al *Teeteto*. È proprio in tale prospettiva che si deve fare appello al principio secondo cui le assenze si possono interpretare a partire dal contesto del dialogo di cui si vuole trattare. Per quanto riguarda la *Repubblica* mi limiterò ad alcune considerazioni generali riguardanti il mito della caverna e l'immagine della linea, lasciando spazio all'interessante studio

di Jacob Klein su *anamnesis*, *eikasia* e *dianoia* (Klein, 1965) che riprende alcune delle mie riflessioni sul *Fedone* e sul rapporto fra reminiscenza e immagini. Con il *Teeteto* (IV cap.) invece sarà necessario considerare il problema dell'assenza in riferimento alla presenza della *mneme* (Cornford, 1957) e al fatto che Platone mette in scena, in questo dialogo, dei “modelli impoveriti” di conoscenza per mostrare la limitatezza di un approccio di stampo empirista e materialista.

Facendo un passo indietro, al *Fedro*, cercherò di mostrare che gli aspetti multiformi messi in luce nei primi due capitoli convivono nel dialogo *peri erotos, ethikos*, malgrado tutta l'atmosfera del dialogo sia, ancora una volta, ispirata e mitica.

La reminiscenza compare all'interno del celebre mito della biga alata (*Phaedr.* 243d ss.) nel momento in cui Socrate racconta del viaggio iperuranico delle anime e dei loro cicli di reincarnazione. Questo passo si rivelerà estremamente prezioso per questo lavoro perché attraverso di esso si comprenderà, definitivamente, perché l'*anamnesis* è in grado di fondare il piano metafisico della teoria della conoscenza platonica. L'anima, attraverso la sua parte divina e razionale, è *syngenes* con le Forme (con le verità più alte) e dunque, attraverso tale “parentela” garantisce sempre la possibilità della conoscenza. L'affinità ontologica fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto è ciò che nella filosofia platonica garantisce l'evento epistemico (Ferrari, 2007).

Al fianco di tali affermazioni di natura mitica espresse attraverso l'immagine di un pascolo congeniale alla parte migliore dell'anima, Platone fornisce una nuova definizione di reminiscenza come necessità di passare da una molteplicità di sensazione ad un'unità organizzata dal ragionamento (*Phaedr.* 259b5). Il contatto prenatale con la verità si traduce quindi nella consapevolezza che gli *eide* non

appartengono al mondo sensibile ma che da questo devono essere ricavati a partire da un percorso di astrazione, che, nei dialoghi precedenti, abbiamo visto avvenire per associazione di simili e dissociazione di dissimili. Nel *Fedro*, quindi, troveremo una sorta di “sintesi” dei contenuti di *Menone* e *Fedone* in cui gli aspetti multiformi della reminiscenza non possono più essere letti in contrapposizione bensì uniti in una multiforme complessità.

Tuttavia l'indagine sull'*anamnesis* non trova qui una sua conclusione, perché Platone opera, poco più avanti a 265d, un non poco ambiguo passaggio di consegne fra la reminiscenza e la dialettica, facendo dire a Socrate che la capacità di passare dalla molteplicità del sensibile all'unità dell'idea è propria della riunificazione (procedimento ascensivo della dialettica). Cercherò di argomentare che piuttosto che parlare di un abbandono della reminiscenza in favore della dialettica sembrerebbe più coerente pensare ad una dialettica che, d'ora in avanti, presuppone il processo anamnastico. In questo modo infatti Platone potrebbe concentrarsi, alla soglia della stesura della quadrilogia dialettica, sulle problematiche ancora aperte del metodo dialettico, dando per scontato il risultato del percorso che rende i filosofi consapevoli delle strutture della realtà.

Tale parallelismo con la dialettica conduce ad una prima -se pur parziale- conclusione ovvero all'identificazione dell'*anamnesis* come percorso che inizia con le normali associazioni mnemoniche e si conclude dopo aver richiamato alla mente l'esistenza delle verità non sensibili con la vita filosofica del dialettico.

Ancora una volta il testo ci costringe ad indicare come parziali tali conclusioni poiché sembra aprirsi, in riferimento al problema della conoscenza-ricordo, una nuova problematica: quale ruolo ha la memoria, intesa come *mneme*, in questo

panorama gnoseologico?

La prima fase di questo lavoro si rivelerà poco speculativa e tutto sommato coerente grazie al riscontro con le evidenze testuali. Mentre dare la risposta a quest'ultima domanda potrà prestare il fianco a facili fraintendimenti ed interpretazioni confuse, in quanto dovranno basarsi non su indicazioni chiare del testo, ma su aspetti che Platone lascia quasi del tutto impliciti. La vischiosità di queste riflessioni sarà testimoniata dalla difficoltà stessa di tradurre (all'interno dei dialoghi) i due termini in maniera del tutto distinta e coerente, dato che il ruolo stesso non è nettamente distinto: gli oggetti di entrambe sono l'apprendimento e la sensazioni, e in entrambe *phantasia* ed *eikasia* ricoprono una funzione centrale (Klein, 1965). Al fine di indagare, con più attenzione possibile, il rapporto fra *mneme* ed *anamnesis* prenderò l'avvio con il richiamo al mito di Teuth sulla nascita della scrittura (*Phaedr.* 274d-275a), secondo cui gli uomini in seguito dell'invenzione dell'alfabeto e della scrittura andrebbero incontro all'oblio delle loro anime. Cessando di esercitare la memoria, non si sforzerebbero più di riattivare la conoscenza che posseggono dentro di sé e richiamerebbero le cose alla mente attraverso le conoscenze di altri. Cercherò di mostrare che il mito fa riferimento ad un oblio che non può derivare dalla funzione della memoria come capacità di conservare sensazioni, bensì dalla sua capacità di riattivare le conoscenze pregresse conservate dentro di noi. Il problema dunque risiede nel fatto che in questo *mythos* Platone parla esplicitamente di *mneme*, ma fa riferimento ad una funzione che abbiamo visto appartenere ad *anamnesis* ed il modello di conoscenza che propone è lo stesso che soggiace alla dottrina della reminiscenza: la conoscenza è un percorso interiore dell'anima di acquisizione di consapevolezza (Trabattoni, 1994).

L'intreccio con la memoria nelle ultime pagine del *Fedro* segna la scoperta di un nuovo volto dell'anamnesi platonica, che mette da parte il legame con le Forme, per concentrarsi sulle problematiche della ricezione, della conservazione e del recupero delle sensazioni passate. Così nel *Teeteto* come nel *Filebo*. A testimoniare che dal punto di vista gnoseologico, oltre al metodo dialettico, Platone si concentra, nell'ultima parte della sua produzione intellettuale, su alcuni problemi legati al mondo dell'*aisthesis*. L'*anamnesis* sembra non fuggire a questa svolta (che non sarà una modifica!) ed infatti, nel *Filebo*, trattando il problema della genesi dei piaceri e del desiderio, si legge un'ultima definizione secondo cui si ha reminiscenza ogni qual volta l'anima da sola con se stessa recupera le affezioni (una sensazione o un'intellezione) che un tempo ha provato con il corpo (*Phil.* 34b). Non sembrano esserci alcune tracce delle Forme, del tema dell'immortalità dell'anima a cui l'*anamnesis* fin da principio è stata legata. Al contrario, quando Socrate pone il quesito di come sia possibile che chi non abbia mai provato la sensazione del riempimento senta per la prima volta il desiderio di esso (alludendo ad una vita precedente dell'anima senza il corpo), non viene nominata l'*anamnesis* bensì la memoria, nonostante poco prima quest'ultima fosse stata unicamente definita come un contenitore passivo di sensazioni. Poche pagine dopo la spiegazione della natura diversa della memoria si apre una prospettiva di massima confusione con la memoria stessa (Migliori, 1998) che ci impedirà di parlare di vere e proprie “conclusioni” e di costruire un modello definitivo e coerente di reminiscenza completamente indipendente dalla *mneme*. Malgrado ciò, sarebbe difficile non individuare al contempo alcuni risultati positivi: d'altra parte già parlando del *Fedone* la reminiscenza aveva mostrato quale meccanismo cognitivo permette il

recupero delle sensazioni da parte dell'anima: vedendo Simmia mi ricordo di Cebete o vedendo un bicchiere d'acqua mi ricordando di bere. Dopotutto quindi nel *Filebo*, nonostante la confusione interpretativa, Platone sembrerà non dire nulla di nuovo rispetto a quanto già incontrato e la reminiscenza si confermerà come il concetto che meglio esprime la perenne tensione umana fra l'oblio e la rammemorazione, qualsiasi piano della realtà stia mettendo a confronto (Meattini, 1981). Concluderò sostenendo che malgrado persistano alcuni dubbi, le reticenze di Platone nel trattare la reminiscenza negli ultimi dialoghi vogliono probabilmente testimoniare che il percorso conoscitivo non è *mai* esauribile (malgrado si sia aperta la strada metafisica) e che l'anima non debba smettere di esercitare il proprio sguardo doppio sulla realtà. Ed infatti, fino alla fine, conoscenza è reminiscenza poiché *anamnesis* è capace di esprimere nella sua meravigliosa complessità il travagliato lavoro di ogni anima, insieme umana e divina.

Capitolo I

L'anamnesis nel Fedone: uno sguardo “doppio”.

1. Perché il *Fedone*: una premessa di carattere metodologico

Un lavoro che si prefigga lo scopo di fornire il quadro esaustivo di un problema filosofico complesso come risulta essere quello dell'*anamnesis* negli scritti platonici abbisogna, prima di ogni altro accorgimento, di un ordine espositivo rigoroso. Affrontando un tema di questo tipo, impossibile da inscrivere in un unico impianto teorico, la scelta espositiva si rivela ancor più difficile e importante perché dipende fortemente da essa la correttezza dell'analisi. Sarebbe dunque naturale aspettarsi che la nostra scelta, per risultare più neutra possibile, sia quella di seguire l'ordine cronologico dei dialoghi. Sebbene questo sia stato l'assetto degli studi nel corso di questo lavoro, per poter valutare la presenza di uno sviluppo cronologico-strutturato del concetto di *anamnesis* congruente con il quadro del pensiero platonico, le conclusioni a cui ci ha condotto costringono ad un'inversione di rotta ed esigono un ordine argomentativo differente.

La pluralità di fattori che intervengono a determinare la natura dell'*anamnesis*, le molteplici relazioni che intesse con altri concetti e le multiformi vesti in cui Platone la mostra sono solo i primi elementi che inducono a pesare che si possa parlare di *una* teoria della reminiscenza, e che di essa si possa quindi trovare uno sviluppo coerente e univoco seguendo l'ordine dei dialoghi. La difficoltà risiede

principalmente nel fatto che una pur preliminare trattazione deve tener presente contemporaneamente aspetti messi in luce in dialoghi diversi, e che alcuni passi sembrano risultare più chiari solo alla luce di dialoghi successivi. Queste considerazioni mi hanno condotto a prendere l'avvio dal *Fedone*, nonostante la prima occorrenza del termine ἀνάμνησις si trovi in *Menone* 81d5. In questo modo ho l'occasione di costruire un'embrionale definizione dell'oggetto di indagine più completa e calibrata di quella che risulterebbe nell'iniziare con il *Menone* stesso. La scelta del *Fedone* è dovuta principalmente al fatto che rispetto agli altri dialoghi in esso è reperibile un concetto di reminiscenza più adatto a fornire una panoramica introduttiva del problema. Questa scelta, per quanto ponderata, non è certo priva di difficoltà, dato che Platone, introducendo il tema della reminiscenza nel dialogo che mette in scena le ultime ore della vita di Socrate, presuppone che sia gli amici e seguaci del maestro che il lettore abbiano familiarità con questa teoria: gli uni perché è una dottrina di cui Socrate è solito parlare spesso (*Phaed.* 72e2), l'altro perché il passo contiene un rimando chiaro alla situazione del *Menone*.

[...] gli uomini, quando sono interrogati, purché uno sappia interrogarli con discernimento, rispondono da se stessi su ogni cosa come è; e certo, se di questa o quella cosa già non fosse in loro cognizione e diritto giudizio, essi non sarebbero capaci di fare ciò. E poi conducine alcuno dinanzi a figure geometriche o ad altro di simile, ed ecco che avrai qui la riprova più sicura di quello che dico (*Phaed.* 73 a7-b2).

In realtà alcuni studiosi sostengono che in questo passo non ci sia un esplicito rimando al *Menone* perché nella frase “rispondono da se stessi su ogni cosa com'è” Platone non fa riferimento alle Forme, e quindi essa potrebbe riferirsi solamente al fatto che, con un'attenta interrogazione, si possono ottenere risposte corrette.

Inoltre, il termine διάγραμμα potrebbe genericamente indicare una dimostrazione geometrica o una prova matematica, piuttosto che fare riferimento alle figure tracciate da Socrate sulla sabbia durante l'esperimento con lo schiavo (*Men.* 82b-85c). Mi sento piuttosto d'accordo con Joseph T. Bedu-Addo, che sottolinea che la mancanza di riferimento alle Forme nel passo del *Fedone* è la vera prova che il passo si riferisce precisamente al *Menone*, dove per l'appunto non è contemplata tale teoria, e che quindi διάγραμμα non può che riferirsi specificamente ai disegni sulla sabbia del *Menone*².

Questa difficoltà mette in luce il fatto che, al di là di qualsiasi ordine si adotti, non è possibile ricavare un'idea esauriente, seppur preliminare, dell'*anamnesis* prima di una panoramica su entrambi i dialoghi, e d'altronde sarà impossibile non fare alcun riferimento al *Menone* già in questo primo capitolo. Molti spunti di riflessione verranno sollevati qui, anche se troveranno una loro definitiva collocazione solo più avanti, perché il discorso sull'*anamnesis* si conferma come un complessissimo puzzle. Non si creda però, come ultima avvertenza, che questa scelta sia dovuta al fatto che nel *Fedone* viene esplicitato il ruolo delle Forme in rapporto alla reminiscenza, conferendo finalmente identità a quei πάντα χρήματα che nel *Menone* Socrate diceva l'anima avesse conosciuto prima della nascita (*Men.* 81c). Sebbene il *Fedone* rappresenti in questo senso il naturale e logico completamento di una teoria che dopo il *Menone* sembra essere ancora tutta da indagare, non dev'essere questa la ragione per cui me ne servo per la lettura retrospettiva di quest'ultimo. Quello che voglio mettere in primo piano invece, almeno per il momento, è l'aspetto cognitivo del tema dell'*anamnesis* che nel *Fedone* è molto più

2 Cfr. J. T. Bedu-Addo, *Sense Experience and Recollection in Plato's Meno*, *American Journal of Philology*, 104 (1983), pp. 228-248.

evidente, mentre nel *Menone* è celato da un'atmosfera divinatoria e metafisica. Quest'ultimo dialogo richiede di essere affrontato con un più complesso bagaglio esegetico. Dopo l'analisi del *Fedone* infatti, potrò mostrare che gli elementi cognitivi dell'*anamnesis* sono presenti già a partire dal *Menone* e che essi non sono in assoluta contrapposizione con il resto del dialogo.

2. *Anamnesis* e immagini.

Percorrendo gli argomenti portati avanti da Socrate per provare l'immortalità dell'anima, colpisce il fatto che la reminiscenza (*Phaed.*72e-78b) sia presentata come una dottrina su cui gli interlocutori raggiungono fin da subito un sostanziale accordo. Malgrado alcuni dubbi iniziali di Simmia, che, beffardamente, vuole sperimentare su di sé ciò di cui si sta ragionando, ovvero l'*anamnesthenai* (73b7), perché non ricorda bene la dottrina appena introdotta, l'unico aspetto che verrà poi contestato è che essa non è sufficiente a dimostrare l'immortalità dell'anima, poiché si limita a provare l'esistenza dell'anima prima dell'incarnazione, ma non prova che essa sopravviva una volta separata dal corpo (77b).

Non essendo mio scopo considerare la validità dell'argomento come prova dell'immortalità dell'anima, tralascerò di approfondire tale aspetto, ma voglio comunque menzionare almeno una riflessione di Dorothea Frede sulla scelta di utilizzare l'*anamnesis* come prova della pre-esistenza dell'anima. Uno dei punti deboli dell'argomentazione sarebbe infatti, secondo la studiosa,

the alleged necessity that the soul must have acquired the relevant concepts in a disembodied state before birth. For even if we grant the existence of certain concepts

a priori, there are alternative explanations to account for them, such as that they are due to an inborn ability to extrapolate form-and to perfect imperfect impressions³.

Frede ritiene, dato il lampante vizio di fondo dell'argomentazione, che Platone non considerasse la pre-esistenza dell'anima come unica spiegazione della formazione dei concetti *a priori*. È importante tenere presente preliminarmente questa considerazione, perché va anche al cuore del nostro problema: rilevando le funzioni cognitive e più strettamente epistemologiche dell'*anamnesis* -al di là dell'idea più generale che essa sia ricordo di una visione trascendente- è possibile sostenere che la “teoria” platonica della reminiscenza abbia un carattere meno metafisico di quello cui è stato dato risalto dalla tradizione degli studi. Se è così, diventa anche possibile rintracciare quelle “spiegazioni alternative” della formazione dei concetti *a priori* di cui parla Frede, all'*interno* di un concetto di reminiscenza più complessivo.

Per fare luce su queste considerazioni, per non correre il rischio di far dire a Platone troppo o troppo poco, è necessario seguire precisamente le argomentazioni di Socrate là dove sostiene che ogni apprendimento (*mathesis*) è reminiscenza. Dopo la lettura del *Menone* si ha avuto la sensazione che l'argomento della reminiscenza venga lasciato in sospeso perché non integrato con la giustificazione della possibilità di ricordare (che si rivelerà essere l'introduzione delle Forme). Posto che questo è lo scopo che l'argomentazione del *Fedone* si prefigge, e che alla fine effettivamente raggiunge, le prime parole di Socrate sembrano aprire tutt'altro ambito di considerazioni:

³ Cfr. D. Frede, *Not in the book. How does recollection work*, in A. Havlíček, *Plato's Phaedo*; Proc. of the second Symposium Platonicum Pragense, Praga, 2001, pp. 240-265.

Siamo noi d'accordo anche in questo, che quando uno ha cognizione di qualche cosa nel modo che dico, codesta è reminiscenza? Che modo io dico? Questo. Se uno veduta una cosa o uditala o avutane comunque un'altra sensazione, non solamente venga a conoscere quella tale cosa, ma anche gliene venga in mente un'altra, -un'altra di cui la cognizione non è la medesima ma diversa;- ebbene, non s'adoperava noi la parola nel suo giusto valore quando dicevamo, a proposito di quest'altra cosa venutagli in mente, che colui se ne era ricordato? (*Phaed.* 73 c4-d).

Le premesse poste in questo passo rispondono all'esigenza messa in luce dallo stesso Socrate poco prima, di analizzare la dottrina della reminiscenza “da un altro punto di vista” (73b 3-5); un punto di vista nuovo che si distacchi da quello utilizzato nel *Menone* secondo cui gli uomini “quando sono interrogati con discernimento” e condotti “dinanzi a figure geometriche” rispondono “da se stessi su ogni cosa come è”(73a7-b2). L'ambito dell'analisi di Socrate richiede l'abbandono delle coordinate presupposte dal precedente dialogo in cui la reminiscenza concerne, sebbene a titolo esemplificatorio, la sfera circoscritta delle teorie matematiche. Nel *Fedone* invece l'*anamnesis* viene inizialmente introdotta come un fenomeno quotidiano provocato da una varietà consistente di esperienze sensibili, che trova la sua limitazione unicamente nelle seguenti condizioni:

- i) aver avuto conoscenza (*episteme*) di Y;⁴
- ii) nell'atto di riconoscere Y pensare anche a X;
- iii) X e Y devono essere oggetto di due diversi atti conoscitivi;⁵

4 Intendo il termine *episteme* usato qui, come poco dopo a 73d3 (*episteme anthropou kai lyras*), nel suo significato generale di “cognizione”/ “nozione”, in relazione alla sfera del sensibile, mentre più avanti a 74b2 il verbo *epistamai* è applicato specificamente alla conoscenza del mondo degli *eide*.

5 Nel capitolo dedicato all'analisi del *Fedone* Dominic Scott inserisce fra le condizioni generali perché si dia *anamnesis* anche una quarta: “when x resembles y, we must consider whether y is lacking at all in relation to x”. Cfr. D.Scott, *Recollection and Experience. Plato's theory of learning and its successors.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p.55. Trovo tendenzioso inserire fra le condizioni necessarie e sufficienti per l'attuazione della reminiscenza anche quest'ultima, perché questa si trova distaccata dalle precedenti a 74a 5-7, dopo che Socrate

Si può dire infatti di aver avuto reminiscenza quando vedendo Simmia ci si ricordi di Cebete, vedendo una lira si pensi al suo proprietario o davanti ad un ritratto di Simmia lo si riporti alla mente come il vero Simmia (73d-74a)⁶; come efficacemente sostiene Frede: “there is, at first at least, no hint of any restrictions of the field of recollection”⁷. Gli esempi addotti da Socrate coprono tutti quei casi in cui, partendo da un'esperienza sensibile, si è in grado di compiere ciò che con Locke prenderà il nome di “associazione di idee”, ma che, per non incorrere in confusioni terminologiche, definirò come un'associazione fra immagini mentali inscritte nella memoria sensibile⁸. Ogni soggetto in grado di formulare un pensiero astratto è in grado di avere questo tipo di reminiscenza.⁹

Proseguendo con l'argomentazione, il caso particolare del dipinto di Simmia porta Socrate a specificare i due modi in cui avverrebbe la reminiscenza: per somiglianza

ha già concluso una prima serie di esempi in cui questa condizione non rientra perfettamente (vi può rientrare solo l'esempio di Simmia e del suo ritratto). La condizione di “manchevolezza” emerge in una fase ulteriore dell'argomentazione rispetto ai casi elencati a 73 c4-d; ma, d'altra parte, la lettura di Scott è condizionata dal desiderio di dimostrare come la reminiscenza sia appannaggio solamente dei filosofi per la loro capacità di riconoscere le mancanze del sensibile rispetto alla perfezione dei modelli intelligibili, e perciò egli assegna a quest'ultima il “crucial role” dell'argomentazione.

- 6 J. L. Ackrill, *Anamnesis in the Phaedo. Remarks on 73c-75c in Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 13-32, sostiene che quest'ultimo non è un esempio di reminiscenza (così come non lo sarebbe se Platone intendesse che vedendo la lira di Alcibiade ci si ricordi di Alcibiade) poiché gli oggetti delle due cognizioni si implicano logicamente. A mio vedere nel caso della raffigurazione è legittimo sostenere che il ritratto ci rimandi al ricordo della persona poiché i due oggetti hanno una *ousia* diversa. Secondo quanto dice Aristotele nel *De memoria et reminiscencia*: “come l'animale raffigurato nel quadro è sia animale che modello, ed entrambi sono una medesima cosa, ma la loro essenza non è la stessa, ed è possibile averne rappresentazione sia come animale che come immagine.” (450 b20-24).
- 7 Cfr. Frede, *op.cit.*, p.245.
- 8 Parlare di immagini mentali nel *Fedone* può essere un'imprudenza, poiché nel dialogo e soprattutto nello sviluppo dell'argomento dell'*anamnesis* non si specifica che “i ricordi” siano conservati dentro di noi sotto forma di “immagini”, ma il fatto che non venga mai specificato non significa che Platone non possa avere già in mente un modello come quello del *Teeteto*, in cui la memoria è come blocco di cera in cui vengono a imprimerli immagini come sigilli.
- 9 Dobbiamo tenere bene a mente la questione dei soggetti della reminiscenza perché a partire da essa si solleverà un problema teorico di non facile risoluzione: chi è in grado di avere reminiscenza? La risposta per adesso non può che essere quella riportata poco sopra, ma, ben presto, sembrerà che la reminiscenza sia appannaggio esclusivamente dei filosofi.

o per dissomiglianza¹⁰:

ma quando uno si ricorda di qualche cosa per via di somiglianza, non gli viene fatto [...] di pensare se la cosa che ha destato il ricordo sia o no, quanto alla somiglianza, in qualche parte manchevole rispetto a quella di cui destò il ricordo?(74a 5-7).

John Ackrill nota appropriatamente che Platone commette, qui, una fallacia argomentativa, poiché non in qualsiasi caso di *anamnesis* per somiglianza ci si interroga necessariamente sulla difettività di una cosa rispetto ad un'altra, bensì solo nel caso in cui *anamnesis* si dia fra un modello e una copia: la visione del tuo gatto, che mi riporta alla mente l'immagine del mio gatto, non mi fa interrogare sulle “mancanze” del secondo rispetto al primo¹¹. La generalizzazione che viene impropriamente commessa è dovuta al fatto che Socrate restringe rapidamente il raggio d'azione della reminiscenza, rispetto alla vastità di esempi con cui l'argomento è stato introdotto, all'aspetto che maggiormente gli interessa, ovvero la relazione fra l'immagine e il suo originale, che gli permetterà di avvicinarsi all'introduzione delle Forme. Le fallacie argomentative messe in luce da Ackrill richiederebbero una più particolare attenzione, se non che esse non inficiano a nostro parere la validità complessiva dell'argomento che Platone mette in piedi, per quanto riguarda specificamente la natura del fenomeno *anamnesis*. Socrate sembra infatti elaborare un discorso che, partendo da un fenomeno cognitivo familiare non solo ai suoi interlocutori, ma a tutti gli esseri umani, deve peraltro condurre alla formulazione dell'esistenza di realtà immutabili che sono conosciute esse stesse

10 B. Centrone rileva l'inadeguatezza del porre la questione in termini oppositivi perché esistono meccanismi associativi che sfuggono a tale dicotomia, come, per esempio la contiguità. Cfr. Platone, *Fedone*, a cura di B. Centrone, Bari, Laterza, 2002.

11 Cfr. Ackrill, *op.cit.*, pp.25-27. Platone utilizza in generale la parola *homoia* (cose simili), ma sta pensando invece ad *homoiomata* (copie).

invece, soltanto da una più ristretta cerchia di “iniziati”: i filosofi, appunto. Dunque, la nostra attenzione vuole focalizzarsi non tanto su qualche nesso causale che non regge, bensì sulle caratteristiche di un processo con cui conosciamo questo e quello, e che nello stesso tempo si accompagna all'argomentazione dell'immortalità dell'anima.

Il passo cruciale di 74a 5-7 riguarda dunque la condizione ontologica dell'immagine: in un rapporto modello-copia il presupposto necessario è che l'immagine differisca per qualche tratto rispetto a ciò che rappresenta; un'immagine che riproduce in modo perfetto ciò di cui è immagine finirebbe per non essere distinguibile dal suo originale. È nel *Cratilo* che Platone illustra le condizioni necessarie perché un'immagine risulti tale, nel celebratissimo “argomento dei due Cratili”:

Non potrebbero forse esserci due cose quali queste, Cratilo e un'immagine di Cratilo, se qualcuno degli dei non solo raffigurasse il tuo colore e la tua forma come i pittori, ma facesse anche l'interno tale e quale e il tuo, e assegnasse le stesse morbidezze e gli stessi colori, e vi ponesse dentro moto e anima e ragionevolezza tali quali sono in te, e, in una parola di tutte le caratteristiche che possiedi, ne ponesse altre tali e quali vicino a te? In tal caso ci sarebbero Cratilo e l'immagine di Cratilo, oppure due Cratili?- Due Cratili mi sembra, o Socrate. (*Crat.*432 b5-c5)

Allo stesso modo, quindi, il dipinto di Simmia ha uno statuto ontologico suo proprio perché, pur somigliandogli e pur potendo dire, indicandolo, “questo è *uguale* a Simmia”, manca di moltissime caratteristiche che appartengono al Simmia vero (il tono della voce, la postura, la pacatezza, la ragionevolezza ecc.), e quindi gode di una sua particolare condizione di *essere insieme qualcosa e qualcosa d'altro*. Socrate ha dunque posto le premesse per l'introduzione delle

Forme concentrando la nostra attenzione su ciò che significa essere immagine di qualcosa e sul rapporto che intercorre fra ciò che rappresenta e ciò che è rappresentato, ancora muovendosi interamente all'interno del mondo sensibile.

Ma prima di passare ad ulteriori considerazioni continuo a seguire l'argomento:

Vedi allora, rispose Socrate, se la cosa sta così. C'è qualche cosa, è vero? Di cui noi afferriamo che è uguale: e non già voglio dire di legno a legno, di pietra a pietra, o di altro simile; bensì di cosa che è di là e diversa da tutti questi eguali, dico l'uguale in sé (*auto to ison*). Possiamo di questo uguale in sé affermare che è qualche cosa, o non è nulla affatto? -Dobbiamo affermarlo sicuramente, disse Simmia: proprio così. (*Phaed.*, 74 a9-b)

L'uguaglianza in sé è qualcosa che esiste per se stessa, di cui non si può mai dire che appare diseguale, il che non accade invece per due legni o pietre che possono apparire (*phainestai*) a qualcuno uguali e a qualcun altro no. Dunque ciò che siamo portati a pensare è che gli uguali e l'uguale in sé siano in qualche modo simili e dissimili, o meglio, che gli uguali ci appaiano tali perché partecipino(simili) di un'idea di uguale sempre identica a se stessa e mancanti(dissimili) perché difettano di quella perfezione che è propria solo di ciò che ha il sigillo dell'in sé. Il rapporto che si instaura fra *ta isa* e *auto to ison* è un rapporto di imitazione: gli uni tendono ad essere come l'altro pur rimanendogli inferiori¹², dunque anche in questo caso si può parlare di una struttura “modello-copia”, qui riproposta ad un livello ontologico superiore rispetto a quella precedente (ritratto di Simmia/vero Simmia). Ma, allo

12 Platone poco più avanti, a 75 b4, dice che tutti quanti gli uguali hanno una loro ansia (*prothymeomai*) di essere come l'uguale in sé, mentre poi gli rimangono al di sotto: posto il modello come qualcosa di perfetto è chiaro che la copia aspira a, brama quella perfezione che non potrà mai raggiungere per limiti ontologici. Soffermarsi sul significato dell'espressione *αὐτὸ ὅ ἐστιν* e degli altri termini che si riferiscono al vocabolario delle Forme porterebbe il discorso troppo lontano, esulando dagli scopi di questo lavoro. È per tale ragione che la proprietà dell'identità delle Forme non viene qui approfondita, se non per alcuni limitati accenni necessari a chiarirne il rapporto con il mondo sensibile.

stesso modo, ciò che nel precedente rappresenta «difetta» rispetto a ciò che viene rappresentato e gli rimane inferiore.

Questo mondo di immagini è parte di un'ontologia complessa costituita di piani che si intersecano fra loro, intessendo relazioni tra i loro oggetti che si somigliano ma che, ad uno sguardo esperto, sono impossibili da confondere perché appartenenti a gradi di realtà differenti¹³. L'*anamnesis* funziona su tutti questi livelli, perché è ad essa che spetta, grazie alla sua natura, il compito di creare collegamenti fra gli oggetti appartenenti a gradi di realtà differenti. Dunque si può trarre una condizione generale comune dell'*anamnesis*:

Perché non fa differenza, aggiunse. Basta che tu, veduta una cosa, riesca da codesta a pensarne un'altra, sia essa simile o sia dissimile, ecco che proprio qui, disse, in questo processo, tu hai avuto necessariamente un caso di reminiscenza. (*Phaed.* 74 d 1-4)

La reminiscenza “funziona” in tutti questi casi, dall'esempio di Simmia e di Cebete a quello dell'uguale in sé, sempre allo stesso modo: la percezione sensibile suggerisce delle immagini mentali che ne richiamano altre, ad esse correlate, di cui abbiamo già avuto “esperienza” in passato e che si conservano nella nostra anima, siano esse tracce impresse nella memoria sensibile o tracce lasciate, in qualche modo, dalla vita dell'anima senza il corpo. La differenza sta nel fatto che l'esperienza di Simmia, di Cebete e della lira è collocabile facilmente in un tempo X della nostra vita sensibile, mentre l'esperienza dell'uguale in sé deve necessariamente aver avuto origine prima della nostra nascita, dato che, secondo Platone, non è possibile che l'idea di uguale ci sia fornita dalla continua percezione

¹³ Pensiamo esattamente alla struttura ontologica cui rinvia la metafora della linea che Platone propone nel VI libro della *Repubblica*, in cui l'anima indaga (è costretta ad indagare) gli esseri viventi e gli oggetti materiali del mondo sensibile come immagini (*eikones*) delle realtà in sé, che non si possono cogliere se non con il raziocinio (*Resp.* 511a).

di oggetti *solo apparentemente* uguali:¹⁴

Dunque è necessario che noi si sia avuta già prima un'idea dell'eguale; prima cioè di quel tempo in cui, vedendo per la prima volta gli eguali, potemmo pensare che tutti codesti eguali aspirano sì ad essere come l'eguale, ma gli restino inferiori” (75a).

L'argomentazione è ormai conclusa, poiché è stato stabilito che non solo attraverso la percezione sensibile siamo in grado di stabilire l'esistenza di quegli esseri immutabili, bensì attraverso il possesso di una conoscenza prenatale, che testimonia l'esistenza e l'intelligenza (*phronesis*) dell'anima prima della sua vita in unione col corpo. Il fatto che la maggior parte degli individui non sappia rendere conto dell'esistenza del più alto grado della realtà (*to panta ta toiaut'einai hos hoion te malista*) testimonia che nell'eterno rinascere abbiamo dimenticato di possedere quelle realtà e che è solo attraverso l'*anamnesis* che le veniamo recuperando, così da poter affermare che apprendere non è altro che recuperare conoscenze che già ci appartenevano.

Non è dunque così, egli disse, Simmia? Se veramente esistono questi esseri di cui andiamo ragionando continuamente, e il buono e il bello e ogni altro simile; e a ciascuno di questi noi riportiamo e compariamo tutte le impressioni che ci vengono dai sensi, riconoscendo che essi sono gli esemplari primi già posseduti dal nostro spirito; non è necessario, per la stessa ragione onde questi esistono, che anche esista la nostra anima prima ancora che noi siamo nati? (*Phaed.*, 76d6- e4).

Questo passo è fondamentale perché vengono fondati qui, per la prima volta, quelli che Francis Cornford ha chiamato i “twin pillars” della metafisica platonica, immortalità dell'anima e esistenza delle Forme: pilastri che Reginald Allen ha posto

14 Tralasciamo, almeno per il momento, i problemi relativi alle modalità con cui avviene l'accesso alle Forme; ciò ci condurrebbe, ora, a dover trattare a lungo della natura dell'anima. Questo tema essenziale per la filosofia platonica e per l'*anamnesis* verrà trattato approfonditamente nel capitolo dedicato al *Fedro*.

come base per definire la reminiscenza l'“architrave” del complesso edificio della teoria metafisica della conoscenza platonica¹⁵. Il fatto che l'*anamnesis* svolga un ruolo più che fondamentale all'interno di questo schema interpretativo ha fatto sì, tuttavia, che di essa si perdessero tutti quegli aspetti che, con l'analisi precedente, abbiamo cercato di mostrare: il fatto che Platone utilizzi la reminiscenza come ciò che permette il recupero delle idee trascendenti, ha indotto la stragrande maggioranza degli interpreti a tralasciare i meccanismi operanti dietro a tale concetto, e a trattarne esclusivamente gli aspetti metafisici. Il passo sopra citato però, ad un'attenta analisi, dice che l'*anamnesis* garantisce il riconoscimento dell'*eidos* grazie ad una comparazione fra gli oggetti delle nostre esperienze sensibili, grazie cioè a quello stesso meccanismo associativo che abbiamo descritto come capace di vedere due cose insieme, riconoscerle e distinguerle.

Gli amici del dualismo platonico spesso danno scarsa importanza al fatto che in entrambi i casi, e, quindi, anche nell'atto di riportare alla mente un'Idea dimenticata, “non da altro s'è potuto formare in noi codesto pensiero, né da altro è possibile che si formi, se non dal vedere o da alcuna altra di queste sensazioni; che tutte per me valgono ora lo stesso” (75a 5-8). Il suggerimento che proviene dal sensibile è parte integrante e imprescindibile di qualsiasi processo anamnastico di cui si parli, sia che esso risulti nel richiamo alla mente di Alcibiade, della sua lira, dell'uguale in sé e del bello in sé. Perciò l'*anamnesis* almeno da un punto di vista strutturale funziona sempre allo stesso modo, nel senso che ha a che fare con immagini mentali e oggetti sensibili che si implicano fra loro, si assomigliano e sono in perenne relazione l'uno con l'altro.

15 Cfr. R. E. Allen, *Greek philosophy; Thales to Aristotle*, (Third edition) The Free Press, New York, 1991 (first ed. 1966), p.19.

Samuel Scolnicov, in un articolo dedicato all'*anamnesis* nel *Menone*, a cui verrà data nel prossimo capitolo l'opportuna attenzione, sottolinea come il carattere globale ed essenziale dell'*anamnesis* sia proprio l'abilità di vedere qualcosa come qualcos'altro: "the core of *anamnesis* is in the realisation of interconnections (not necessarily logical)".¹⁶ Le interconnessioni di cui parla Scolnicov sono fra gli oggetti del nostro pensiero, siano essi oggetti sensibili, concetti o Forme e, sebbene siano necessari ulteriori sviluppi per chiarire appieno il significato di questa analisi, credo sia possibile, in seguito all'indagine che ho condotto, individuarne nel *Fedone* una prima traccia. Mi sembra infatti che i passi che ho esaminato sopra illustrino al meglio come nel cammino verso le Forme si debba procedere in un mondo di copie e modelli, un mondo di immagini e pensieri inestricabili tra loro, a cui dobbiamo andare incontro armati di quella capacità di *vedere doppio* che l'*anamnesis* ci fornisce. Un vedere doppio che tiene insieme i diversi piani della realtà non considerandoli assolutamente separati, e che soprattutto prende imprescindibilmente l'avvio dall'unico piano a cui direttamente abbiamo accesso, il piano dell'*aisthesis*¹⁷.

3. Un problema di soggetti.

Sin qui ho cercato di evidenziare una struttura soggiacente al concetto

16 Cfr. S. Scolnicov, *The structure and object of anamnesis*, in Michael Erler, Luc Brisson (ed. by) *Gorgias-Menon selected papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, 2007, pp. 278-283.

17 Come osserva opportunamente Casertano, in un dialogo come il *Fedone* in cui i sensi sembrano "ingannarci", i sensi "svolgono una funzione ineliminabile, che mai Platone sminuisce né rinnega, nel loro offrirci un "contatto" con le cose che è quello che è e che non potrebbe essere altrimenti, e che non inganna." Non sono i sensi presi in sé ad ingannarci, è uno scorretto *uso* a rischiare di essere ingannevole. Cfr. G. Casertano, *Paradigmi della verità in Platone*, Editori Riuniti, Roma, 2007. p.38.

dell'*anamnesis* in grado di tenere insieme la sua funzione cognitiva (di ricordare e riportare alla mente l'immagine di qualcosa di altro rispetto a ciò di cui si ha sensazione) e la sua capacità di renderci consapevoli dell'esistenza di modelli perfetti a cui il mondo sensibile soltanto assomiglia. Si pone a questo punto un problema teorico di non poco conto, che è quello di identificare i soggetti dell'*anamnesis*: chi è in grado di avere reminiscenza?

Se poniamo l'accento sul fatto che all'*anamnesis* Platone fa indubbio riferimento anche all'inizio della sua argomentazione, quando fa elencare a Socrate le condizioni necessarie perché avvenga la reminiscenza, possiamo asserire con una certa sicurezza che i soggetti della reminiscenza sono tutti coloro che hanno capacità rammemorativa e di pensiero, o piuttosto, come scrive Frede, “anyone who is capable of a mildly abstract type of thought”¹⁸. Il problema sorge quando nel corso dell'argomentazione, nel momento in cui vengono introdotte le Forme, lo stesso Simmia consente con Socrate che solo pochi si rendono conto che ciò che apprendono è in realtà oggetto di un ricordo, e che le cose sensibili sono soltanto una copia imperfetta di una realtà superiore. Gli amici di Socrate sembrano essere i soli ad avere familiarità con questa teoria, mentre tutti gli altri sembrano esclusi dalla possibilità di essere protagonisti consapevoli di questo tipo di processo anamnastico:

Un uomo che sa, di quello che sa, è in grado di rendere conto, o no?
-Necessariamente, disse, o Socrate. - E credi che tutti quanti siamo in grado di rendere conto di ciò di cui ragionavamo or ora? - Vorrei bene, disse Simmia; se non che io ho grande paura che domani a quest'ora non ci sia più nessuno capace di far questo come si dovrebbe. (*Phaed.*, 76b 5-12)

18 Cfr. Frede, *op.cit.*, p.248.

Assumendo per un momento una prospettiva generale *a posteriori* sulla filosofia platonica, sappiamo che sono solo i filosofi ad avere accesso, in qualsiasi modalità esso avvenga,¹⁹ alle Forme e alle strutture ultime della realtà. Se invece, come siamo convinti, i meccanismi che soggiacciono all'*anamnesis* sono i medesimi in entrambi i casi, perché non tutti, grazie ad un' uguale capacità di astrazione, sono in grado di raggiungere la consapevolezza della natura dei loro processi conoscitivi riconoscendo anche nel caso del mondo sensibile, come per quello delle ombre, le immagini come immagini?²⁰ La risposta non è certo esauribile nelle poche pagine di questo capitolo e dovrà necessariamente trovare un suo, se pur parziale, completamento nell'arco di tutto il lavoro, alla luce dell'analisi degli altri dialoghi. Parziale perché un'indagine sull'*anamnesis* trascina con sé una lunga serie di altri problemi interpretativi quali la determinazione dell'essenza delle Forme e del ruolo che, in questa prospettiva, deve essere assegnato alla filosofia.²¹ Considerare il ruolo esercitato dalla dialettica e l'esercizio della filosofia unitamente alla reminiscenza risulterà fondamentale per chiarire la questione dei soggetti. Gli strumenti che al momento possediamo sembrano essere insufficienti poiché,

19 Mi riferisco qui alle due modalità in cui si può intendere la conoscenza eidetica: l'uno che si riferisce ad una conoscenza immediata, visiva, quasi per contatto (*knowledge by acquaintance*), che si ispira all'immagine platonica dell'anima che "tocca" (*haptetai*) la verità; l'altro legata ad una concezione proposizionale e descrittiva della conoscenza filosofica, *knowledge by description*. In qualsiasi modo si intenda l'accesso il problema dell'*anamnesis* rimane, perché sono esclusi da tale processo la maggior parte di coloro che o non riescono ad avere reminiscenza di quella visione celeste o non riescono a rendere conto dell'esistenza dell'unità dei concetti a partire dalla molteplicità del sensibile.

20 Adotto la prospettiva nettamente politica di *Repubblica V* in cui le Forme sono conoscibili e vengono conosciute esclusivamente dal filosofo-re. Al contrario degli "appassionati di concerti e di spettacoli" che non sono in grado di riconoscere e apprezzare la natura del Bello in sé, il governante filosofo riesce a scoprire dentro di sé e nelle cose che ne partecipano l'esistenza della bellezza assoluta senza confondere "queste con la loro essenza e l'essenza con queste". (476a9-c1)

21 Ha ragione Scott, *op.cit.*, p.54, quando afferma che dall'esigenza di stabilire quale sia il raggio d'azione della reminiscenza dipende soprattutto la comprensione della natura della filosofia: "At one of the scale, its role could be to start from partially understood concepts and beliefs and develop them into a more systematic theory; at the other, it could be to challenge them and make a decisive break with ordinary ways of thinking".

avendo messo in luce il problema della reminiscenza cercandone i soggetti alla luce del *Fedone*, pare proprio che l'*anamnesis* si presenti come un concetto “schizofrenico”, insieme ovvio e incomprensibile. Come scrive infatti Frede:

His [of Plato] theory seems obvious because we are familiar with it from our philosophical infancy on; it is incomprehensible because we learn virtually nothing beyond the fact that there are the Forms and that they are somehow crucial for his metaphysics²².

L'insidiosità di tale contraddizione ha contribuito al fiorire delle più svariate teorie circa la natura della reminiscenza. Nel lavoro di Dominic Scott, *Recollection and Experience*, leggo un'interessante suddivisione delle interpretazioni secondo due macro-categorie che si differenziano principalmente per l'uso che nella conoscenza si fa della sensazione. Secondo la prima interpretazione, Platone, concentrandosi sulle modalità con cui classifichiamo i particolari nel pensiero quotidiano, si pone principalmente la domanda su come e perché si acquisiscono i concetti di bellezza, giustizia o equità. In questo modo Platone considererebbe “such concepts to be too complex for sense perception to provide on its own; so they have instead to come from the soul's internal resources.”²³. Quindi, secondo questa interpretazione, la reminiscenza spiega il modo in cui applichiamo questi concetti alle esperienze sensibili e il pensiero risulta essere il prodotto di una interazione fra le informazioni che provengono dai sensi e la formazione dei concetti sotto i quali classifichiamo gli oggetti sensibili. “In other words, everyone has achieved a dim recollection of the forms even though they may not have brought their knowledge out into the full light of day”²⁴.

22 Cfr. Frede, *op.cit.*, p.255.

23 Cfr. Scott. *op.cit.* p.18.

24 *ibidem*.

Per quanto riguarda la seconda interpretazione, invece, alla nascita siamo come tavolette di cera lisce. Solo con la percezione e la memoria siamo in grado di formare tutti i concetti e le opinioni sul mondo sensibile che ci circonda e sui valori. In nessuna delle due interpretazioni sarebbe necessario introdurre l'innatismo. La seconda interpretazione implica che Platone sia molto generoso nei confronti della capacità dei sensi: essi da soli sono in grado di dirci se e come due oggetti sensibili sono uguali, grandi, belli, ecc. La reminiscenza e l'innatismo verrebbero usati tuttavia per spiegare la conoscenza filosofica delle entità trascendentali²⁵.

Queste due letture dell'*anamnesis* riguardano il problema di chi si vuole intendere come soggetto della reminiscenza, e di quale rapporto essa abbia con il mondo sensibile. Per comprendere al meglio il quadro delineato da Scott, dal quale la nostra interpretazione diverge diametralmente, è opportuno far presente che il principale obiettivo di Scott è dimostrare che in tutti e tre i dialoghi del periodo maturo in cui ricorre il termine *anamnesis*, ovvero *Menone*, *Fedone* e *Fedro*, la reminiscenza è considerata esclusivamente nel ruolo che svolge nella formazione del pensiero filosofico, mentre viene esclusa completamente dalla formazione dei concetti empirici, appannaggio esclusivo della sensazione (*aisthesis*). Scott sceglie quindi di ricondurre la teoria platonica alla seconda fra le due interpretazioni riportate poco sopra, che egli, per semplicità, indica con la lettera D²⁶,

²⁵ *idem*, p.19.

²⁶ Abbreviazione per Demarato (di Sparta), protagonista di un episodio storico cui Plutarco si ispira per esporre la sua interpretazione della teoria della reminiscenza in questo scritto. “Ci sono conoscenze (*hai epistemai*) dentro di noi, ma sono nascoste sotto altre cose estranee/che vengono da fuori (*ton allon epeisodon*), come nel caso della tavoletta inviata da Demarato.” Demarato di Sparta, esiliato in Persia, nonostante fosse divenuto consigliere di Serse I scelse di inviare una tavoletta di legno con l'avvertimento dell'arrivo dei persiani a Sparta, tutta ricoperta di cera in modo che né il messaggero né gli altri persiani potessero leggere l'iscrizione nascosta. Sarebbe stata, a quanto racconta Erodoto (*Storie*, VII) la moglie di Leonida I Gorgo a scoprire

contrapponendola alla prima, specificata invece con la lettera K, per la sua spiccata impronta kantiana. La scelta di Scott deriva, secondo sua stessa ammissione, dalla convinzione che l'ontologia proposta da Platone nei dialoghi maturi preveda la separazione netta fra il mondo fisico e il mondo intelligibile, con l'idea che i piani della realtà non siano collegabili dal punto di vista cognitivo, per cui solo i filosofi, per l'appunto attraverso la reminiscenza, apprendono l'esistenza di Forme separate dal mondo sensibile, ma tutti con la percezione sono in grado di formare concetti empirici e padroneggiare il mondo del particolare. Questa presentazione dell'ontologia platonica che attribuisce la reminiscenza a soggetti selezionati fornisce il quadro di un'epistemologia negativa e pessimistica, che ben si accorda con l'atmosfera che si respira durante l'ultima conversazione con Socrate, nella quale una ristretta cerchia di “iniziati” compiangere la miseria dei più che credono di sapere qualcosa e invece non sanno nulla²⁷.

Il rischio di venire “affascinati” dall'interpretazione di Scott è molto concreto, perché lo studioso valorizza alcuni aspetti incontrovertibili della filosofia platonica, quali il pessimismo epistemologico e politico, per trovarne conferma, nell'idea di reperirne un'unica struttura più o meno ripetuta, in tutti i dialoghi presi in considerazione. Il mio scopo rimane invece quello di descrivere un processo complesso e complessivo, tenendo in considerazione tutti gli aspetti che Platone indica, senza sacrificarne alcuno che risulti almeno testualmente evidente. Ora,

dove il messaggio era celato. Scott, cambiando qualche aspetto del racconto, immagina che sulla cera esista un messaggio fasullo che quasi tutti credono essere quello che effettivamente Demarato vuole recapitare agli spartani (ciò starebbe a rappresentare la conoscenza sensibile che i più credono essere la fonte della verità). Solo pochi, in questo caso solo Gorgo (e i filosofi), sarebbero in grado di comprendere l'esistenza di un messaggio non coglibile attraverso la sensazione immediata, che rappresenta la salvezza degli spartani (e realtà delle Forme). Cfr. Scott. *op.cit.*, pp.18-19.

²⁷ *Ibidem*, p.71.

assolutamente evidente in tal senso appare la definizione che Socrate dà della reminiscenza come capacità di pensare una cosa a partire da un'altra ad essa in qualche modo associata. Altrettanto evidente, per contro, è che Scott trascura totalmente la prima parte del discorso di Socrate concentrandosi subito sull'esempio dell'uguale in sé, così rimuovendo e oscurando il procedimento argomentativo che conduce alla descrizione certamente più importante, ma solo conclusiva, dell'*anamnesis*.²⁸ Tale approccio si rivela superficiale nel senso letterale del termine, poiché conferisce alla reminiscenza un'identità che le appartiene solo in superficie, ma non illumina le strutture che in essa operano e che le conferiscono e garantiscono quella stessa identità.

Scott si preoccupa di dimostrare che l'acquisizione dei concetti ricavati dai particolari deriva solo integralmente dalla percezione, mentre “recollection of forms from sensible particulars will be impossible”²⁹. Egli sostiene infatti che quando Platone poco più avanti, all'interno dell'argomento dell'affinità (78d), parla delle cose uguali dicendo che sono percepibili, intende che percepibile sia anche l'uguaglianza di cui esse partecipano, e che dunque non si possa asserire, come farebbero i sostenitori di K, che “the stickness” of stick is perceptible but not its equality”³⁰ e che la reminiscenza prenda parte in qualche modo a questo processo conoscitivo. Il ragionamento di Scott è inquinato dal suo stesso scopo, nel senso che per giungervi taglia fuori una fetta importante delle possibilità esegetiche: in nessuna delle due interpretazioni che delinea e contrappone, K e D, si prevede che

28 Ho già mostrato la tendenziosità di Scott nell'indicare quattro condizioni per il verificarsi della reminiscenza: Cfr. *supra*, nota 5 p.5.

29 Secondo Scott, sulla scia di un argomento di Ackrill, se concludiamo di aver avuto reminiscenza della forma dell'uguale per riconoscere due legni uguali cadiamo in assurdità: per riconoscere l'uguale nei particolari dobbiamo stare già pensando alla forma dell'uguale e in questo modo non possiamo, proseguendo, dire di averne avuto reminiscenza. Scott, *op.cit.*, p.57.

30 *Ibidem*, p.58.

l'aspetto cognitivo ed empirico dell'apprendimento del mondo sensibile possa avere a che fare con la reminiscenza stessa. Neppure in K questo aspetto è rintracciabile, perché anche questa tesi considera la reminiscenza sempre e solo in riferimento alle Forme, ai concetti universali già presenti nell'anima non costruibili empiricamente. Ma se anche, contrariamente a Scott, volessi indicare K come la vera prospettiva platonica, si ripresenterebbe il medesimo problema dei soggetti della reminiscenza che, ho chiarito, non possono essere tutti coloro che sono capaci della formazione di pensieri astratti.

In ogni caso Scott, coerentemente con l'impostazione aprioristica della sua ricerca, spezza ogni lancia in favore di D sostenendo che il vero ed unico soggetto della reminiscenza sia l'ἐγὼ di 74d10, che deve per forza riferirsi al filosofo, unico capace di compiere il confronto fra gli esseri che esistono per se stessi e il mondo visibile che li circonda³¹. Anche in questo caso l'autore rimuove completamente un dato testuale: l'ὁὐτὸ di 74d2 che dice che si dà reminiscenza ogni qualvolta da una cosa vista si passi a pensare a qualcosa di simile o dissimile.

La compresenza di questi due aspetti è così manifesta che è impossibile accogliere l'interpretazione di Scott, la quale evita di descrivere l'*anamnesis* nella sua effettiva funzione ed evita di approfondire il significato dell'empirismo che assegna a Platone. In quale modo la percezione forma i concetti empirici e attraverso quali meccanismi, sono infatti questioni che nel libro di Scott non trovano alcun approfondimento, perché lo studioso nega alla reminiscenza quella significativa dimensione strutturale che la rende capace di funzionare come concetto

31 "Throughout this passage Plato is talking about the grasp of a form as a standard of comparison which is not some mundane cognitive achievement made by everyone but something quite remarkable and achieved, if at all, only by a few." Cfr. *ibidem*, p.60.

epistemologico su ogni piano dell'ontologia platonica. Riconoscere la presenza dell'*anamnesis* a livello empirico non significa forzare la metafisica platonica, come vorrebbe Scott, significa assegnare ad *anamnesis* quello che potremmo definire un carattere *anfibo*. Il che significa che nella sua complessità, l'*anamnesis* è in grado di realizzare sia connessioni empiriche che connessioni metafisiche.

Platone sceglie di utilizzare il termine *anamnesis* e il significato ad esso correlato per confezionare la sua teoria della conoscenza forse perché tale nozione è l'unica in grado di rendere la necessità della relazione cose-Forme e nello stesso tempo quella fra le cose, fra le cose e le loro immagini, che ognuno è in grado di comprendere. Sostenere che *anamnesis* ha questa struttura e queste funzioni non significa che tutti siano in grado di cogliere l'identità e insieme il significato della relazione del mondo con le Forme; tale affermazione condurrebbe ad un appiattimento brutale della filosofia platonica in ogni suo aspetto, perché tralascerebbe l'evidente pessimismo epistemologico inscritto in essa.

Tuttavia pensare la reminiscenza in questi termini non nega l'esistenza dello scetticismo epistemologico di Platone, ma semplicemente non attribuisce ad *anamnesis* la sua causa. La reminiscenza così come viene descritta nel *Fedone* è parte integrante e imprescindibile del nostro essere nel mondo sensibile, è ciò che garantisce le basi della conoscenza, anche astratta mediante un'ininterrotta costruzione di nessi e relazioni, che solo in un secondo momento si realizzeranno in nessi causali tali da portare alla conoscenza delle Forme³². È per questo che ho insistito sul “vedere doppio” della reminiscenza come una caratteristica atta a

32 Per approfondire questo tema, forse il tema più importante per quanto riguarda l'*anamnesis*, sarà necessario riflettere sui passi del *Menone* e del *Fedro* dove Platone si concentra maggiormente ad indicare la reminiscenza come *aitias logismos*.

fornire una lettura unitaria.. Il vedere che rende i filosofi consapevoli della realtà del mondo non è costitutivamente diverso dal vedere proprio del mondo sensibile, è solo uno sguardo esercitato, affinato e raffinato dall'esercizio della filosofia, che con la sua efficacia mostra anche le connessioni astratte nascoste ai sensi. Dunque l'*episteme* è inaccessibile non perché non avendo la capacità di avere reminiscenza, ai più è nascosta la struttura della realtà, bensì perché i più, non dedicando le loro anime alla filosofia, non educano le funzioni cognitive che pur possiedono. Non indirizzandole nel modo giusto, non riescono ad abbandonare le apparenti certezze del mondo sensibile³³. Credo dunque sia possibile focalizzare il discorso non più sulla questione dei soggetti, che in questa prospettiva sembra risolversi, ma sulla questione della *consapevolezza*. Continui processi di reminiscenza avvengono nella conoscenza del mondo per il semplice fatto che conoscere è ri-conoscere qualsiasi cosa con cui la nostra anima è già venuta in contatto, di qualsiasi contatto si tratti. È invece più raro che tale meccanismo consente al soggetto, se esercitato nella giusta direzione, di risalire all'unità dell'idea partendo dalla molteplicità del sensibile. La Forma è senza alcun dubbio il punto di arrivo di un percorso in ascesa, strettamente conoscitivo e che ha a che fare con i concetti, ma trova la sua fondazione nel fatto che quel punto di arrivo è qualcosa che a noi era familiare e che in qualche modo, che Platone non precisa, è presente nella nostra anima. Questa lettura dell'*anamnesis* configura una realtà in cui non c'è netta separazione, sia dal punto di vista epistemologico che dal punto di vista ontologico, fra filosofi e

33 Ancora una volta volgendo lo sguardo alla *Repubblica*, in cui lo scarto tra i filosofi e i non-filosofi è al suo apice, soprattutto in vista della costruzione dell'identità del filosofo-re, lo stato di chi *riconosce* le cose belle ma non la bellezza in sé è descritto come uno stato di sonno e di sogno: "Pensaci: sia nel sonno che nella veglia sognare non consiste forse nel prendere una cosa simile ad un'altra non per un'immagine ma per quella cosa stessa?" (*Resp.*). Il limite non è intrinseco, è accidentale: i dormienti possono, con fatica, essere svegliati.

Forme da una parte e mondo sensibile e non-filosofi dall'altra. Questa dicotomia non dà, a nostro avviso, piena giustizia alla complessità del concetto dell'*anamensis* e implica il rischio di banalizzazione del dualismo platonico, di cui dovrò parlare più avanti alla luce delle ulteriori conclusioni a cui *Menone* e *Fedro* mi condurranno.

Riassumendo il senso della mia analisi sin qui, nella seconda prova sull'immortalità dell'anima Platone si concentra sulla *genesis* dell'*anamnesis* come processo cognitivo, che grazie alla sua struttura, può essere prestato alla ricerca dei fondamenti ultimi della realtà. In questo modo la reminiscenza crea, come abbiamo visto, una rete di connessioni fra le cose, che si dirama *in orizzontale* tra oggetti di pari grado ontologico e *in verticale* fra oggetti di grado ontologico diverso grazie alla sua particolare “abilità ad associare i simili e distinguere i dissimili”³⁴.

Queste tematiche hanno riscontro in un altro passo fondamentale del *Fedone*: le pagine sulla cosiddetta seconda navigazione (99d ss.). Socrate racconta il percorso intellettuale che lo ha portato a diventare un vero amante della sapienza, un eterno ricercatore della verità. Mi chiedo: che ruolo ha la reminiscenza nel percorso di conoscenza (e di consapevolezza) del *philosophos* per eccellenza?

4. Dove si parla di immagini e non di *anamnesis*.

Alla luce della prima parte dell'indagine sembrano evidenti le ragioni per cui l'*anamnesis* ha potuto essere definita l'architrave che sorregge i pilastri della

34 Cfr. L. M. Napolitano Valditara, *Anamnesis e dialettica nel “Menone”*, in Erler-Brisson, *op.cit.*, p.210.

metafisica platonica: l'aspettativa degli interpreti è che di tale concetto, se lo scopo è costruirne una vera e propria dottrina, si approfondisca ogni aspetto e in particolar modo la stretta correlazione con le Forme. Tuttavia le pochissime occorrenze del termine nei dialoghi hanno fatto passare l'*anamnesis* spesso in secondo piano, dato che risultava difficile chiarire in modo esplicito e risolutivo il suo significato e ruolo filosofico³⁵. Per questo motivo gli studi su questo tema si sono trasformati in una vera e propria caccia al non detto. Questa modalità di ricerca è in realtà molto comune quando si ha a che fare con i dialoghi platonici, ma con la reminiscenza si rivela ancor più ardua poiché, molto spesso, non si sa *dove* andare a ricercare. L'*anamnesis* infatti ha una funzione molto complessa, non un'unica definizione e non il medesimo campo d'azione: che Platone volesse invitarci ad affinare la nostra capacità di vedere doppio?

Nel *Fedone* la reminiscenza compare sempre e solo nel quadro della seconda prova dell'immortalità dell'anima, svolgendo il ruolo, a cui ho già fatto cenno, di argomento essenzialmente condiviso fra Socrate, Simmia e Cebete. È tuttavia opportuno considerare un passo del *Fedone* in cui l'*anamnesis* non compare, ma compare la questione delle immagini, che nella mia analisi si connette con il problema della reminiscenza.

Dopo di ciò, egli disse, stanco com'ero di tali indagini, credetti bene guardarmi da questo, che cioè non mi capitasse come a coloro che durante una eclissi contemplano e indagano il sole: alcuni infatti ci perdono gli occhi, se non si limitano a considerarne l'immagine riflessa nell'acqua o in qualche cos'altro di simile. E così pensai anch'io, e temei s'accesse del tutto l'anima a voler guardare direttamente le cose con gli occhi e a cercare di coglierle con ciascuno dei sensi. E credetti che mi

35 Tale problema diverrà sempre più concreto con lo sviluppo dell'analisi, soprattutto a partire dal *Fedro*, dove si trova l'ultima trattazione di *anamnesis* in riferimento alle Forme; riapparirà solo nel *Filebo* con tutt'altro significato.

bisognasse rifugiarmi nei concetti e considerare in essi la realtà delle cose esistenti. [...] Perché io non posso ammettere che chi considera le cose nei loro concetti vegga codeste cose in immagine più di chi le consideri della loro realtà. Io mi misi dunque per questa via; e, assumendo caso per caso come vero quel concetto che io giudicassi più sicuro e più saldo, le cose che a codesto concetto mi parevano accordarsi, queste ritenevo come vere, sia rispetto alla causa sia rispetto a tutte le altre questioni; quelle che no ritenevo come non vere. (*Phaed.* 99d4-100a7)

Nello sviluppo della riflessione di Socrate intorno al divenire delle cose, la reminiscenza deve avere avuto un qualche ruolo. Tale percorso filosofico, infatti, inizia con alcune convinzioni circa la natura e in seguito approda alla consapevolezza che le cose sensibili sono immagini di qualcos'altro, e che esse vanno indagate attraverso la mediazione del *logos*. Potremmo pensare che per Platone, nel momento in cui Socrate si rende conto che le cause delle cose sono le realtà in sé, di cui le cose soggette a generazione e corruzione rappresentano una copia imperfetta, egli ha avuto *reminiscenza*, ovvero ha acquisito la consapevolezza delle strutture della realtà. Socrate infatti, raccontando del percorso che lo conduce a quel tipo di consapevolezza, parla ancora una volta di immagini, di come esse siano state riconosciute, e di come sia necessario indagarle con uno *sguardo riflesso* e mediato che, poco prima, abbiamo visto appartenere ad *anamnesis*.

La descrizione della seconda navigazione implica senz'altro, a nostro vedere, la reminiscenza, perché si parla di imparare a riconoscere le cose nella propria essenza e nella differenza rispetto alle altre, per arrivare a capire che i modelli di questo mondo di copie appartengono ad una realtà diversa da quella sensibile, e che è là che si deve andare a cercare la causa. La maturazione filosofica di Socrate

è dunque un esempio di come si svolge la ricerca filosofica e quindi, di come la dottrina della conoscenza si traduca in termini effettivi di associazioni e ricordi. Questo passo è fondamentale per comprendere la questione della conoscenza delle Forme prima dell'incarnazione dell'anima nel corpo, poiché lungi dall'essere una mera "favola metafisica" la reminiscenza necessita di una fondazione epistemologicamente solida. Mi si potrebbe obiettare che l'assenza di *anamnesis* in questo quadro è dovuta al fatto che la reminiscenza è una dottrina trascendentale che non dice nulla sugli strumenti gnoseologici con cui i filosofi indagano nel mondo sensibile. Quest'obiezione però non terrebbe conto del fatto che nella prima parte del *Fedone* e nelle considerazioni sulla reminiscenza di *Menone* prima e *Fedro* poi, si ribadisce la stretta correlazione con la *doxa*, l'*episteme*, la molteplicità e l'unità ma soprattutto con «il ragionamento della causa» (*aitias logismos*). Tutti concetti che hanno a che fare con il percorso conoscitivo di Socrate (e di chi si voglia chiamare filosofo) e con la reminiscenza. In questo senso mi sembra possibile sostenere che il metodo di ricerca descritto da Socrate con l'immagine della seconda navigazione possa creare un ponte fra l'*anamnesis* del *Fedone* e quella degli altri due dialoghi: in questi si potrà cogliere ancor meglio il ruolo fondativo della reminiscenza nella sua natura di strumento conoscitivo imprescindibile e sempre usufruibile a partire dalla conoscenza sensibile.

Anche secondo Frede il rifugio nei *logoi* è fondamentale in connessione con il problema della reminiscenza. La studiosa però sostiene che il passo sia rilevante perché Platone vi enuncia il metodo delle ipotesi, che più avanti viene utilizzato per risolvere l'ultima prova sull'immortalità. E questo metodo utilizzerebbe precisamente una funzione della reminiscenza. Spiego. Assumendo un' *ousia* del

concetto e quindi tenendo fermo il principio di conoscenza del bello in sé, del buono in sé, del giusto in sé, si devono formulare ipotesi che non portino con sé contraddizioni o problemi, e che risultino di volta in volta le migliori “fra quelli [*principi*] che sono più in alto e cioè di carattere più universale, fino a che non giunga a qualche cosa che sia sufficiente per se medesimo” (101d7-e). Questo metodo, secondo Frede, si basa sulla funzione associativa della reminiscenza e viene applicato da Platone sia per illustrare le differenze fra le proprietà accidentali e necessarie, sia per concludere la terza prova:

The soul possesses life as its necessary property. What possesses life as necessary property is by its very nature incompatible with death; for in the case of something that is essentially alive there is no other way out of existence than through death. Hence there can be no destruction either, because any kind of destruction for a living thing is nothing but death. Since the soul is a thing that cannot accept death it is absolutely “deathless and therefore immortal and eternal.- the uncovering of these connections, I take it, is a good specimen of recollection.”³⁶

Sulla base dell'argomento dell'*anamnesis* e del metodo di ricerca enunciato da Socrate sarebbe possibile quindi concludere che la reminiscenza è “Plato's expression for cases where an encounter with obvious facts make us draw inferences about non obvious, non empirical connections”³⁷

Il ragionamento portato avanti da Frede secondo cui l'*anamnesis* è essenziale nella formulazione di tali connessioni, nonché a distinguere cosa è una proprietà necessaria e cosa non lo è, abbisogna degli stessi riferimenti dialogici a cui sopra rimandavo, *Menone* e *Fedro*, e in particolare al *Menone*, dove si incontra una ulteriore definizione della reminiscenza e del metodo delle ipotesi. Proporre qui la

36 Cfr. Frede, *op. cit.*, p.257.

37 Cfr., Frede, *op.cit.*, p.258.

posizione della studiosa ha soprattutto un valore probante, in quanto testimonia del complesso lavoro esegetico che l'indagine sulla reminiscenza platonica richiede e dei rischi interpretativi cui si può andare incontro quando si tentano parallelismi fra concetti apparentemente distanti. Riuscire ad individuare correlazioni fra i diversi aspetti del medesimo concetto non solo all'interno dello stesso dialogo, ma fra dialoghi diversi è il compito più difficile della mia indagine, perché *anamnesis* sembra svilupparsi e complicarsi in ogni dialogo a partire dalle relazioni che via via intesse con altre realtà in contesti diversi. Se, guardando al suo carattere strumentale la studiamo all'interno dei singoli ambiti in cui ogni volta viene inserita, ma corriamo il pericolo di non stabilire la differenza fra le caratteristiche che nei dialoghi le appartengono trasversalmente e quelle che Platone enfatizza a scopo specificamente argomentativo. In questa sede ho cercato, in qualche modo, di individuare come criterio d'analisi il rapporto della reminiscenza con le immagini, perché questo rapporto è centrale all'interno del *Fedone*. Nei capitoli successivi individuerò per ogni dialogo punti di partenza differenti; solo in questo modo infatti, sarà possibile rendere la complessità del tema qui affrontato.

Capitolo II

L'anamnesis nel Menone: una via per l'episteme.

1. La struttura dialogica del *Menone* e il suo rapporto con la reminiscenza.

La premessa al primo capitolo sottolineava l'importanza di trattare l'*anamnesis* in un ordine differente rispetto al suo presumibile sviluppo cronologico affinché emergesse in prima istanza il suo carattere di abilità cognitiva di tipo associativo e si riuscisse così ad abbozzarne dei contorni abbastanza definiti.

Tra i fattori che contribuiscono a fare del *Fedone* il dialogo più opportuno da affrontare in via preliminare per quanto riguarda la reminiscenza, è il fatto che il problema è tutto sommato circoscritto ad un'unica argomentazione, e dotata, come ho tentato di dimostrare, di una sua coerenza interna. Lo stesso non accade nel *Menone*. Nel dialogo che Trasillo ha sottotitolato *Sulla virtù* vi è infatti un costante riferimento alla reminiscenza, approfondito ogni volta in modo diverso a seconda dell'argomentazione che Socrate porta avanti, cosicché ne risulta un quadro decisamente più complesso rispetto a quello del *Fedone*. Il fattore di complessità è innegabilmente accentuato dalla struttura del dialogo stesso che, nello spazio di poche pagine, tratta di etica, matematica, politica, sollevando importanti questioni sull'immortalità dell'anima e sull'educazione alla virtù, nonché sulle fondamentali

questioni metodologiche³⁸. Non stupisce quindi che sia difficile *scorporare* un modello unico della reminiscenza da un dialogo così ricco, che affronta la questione da molti punti di vista, talora in netta contrapposizione l'uno con l'altro. La “polifonia”³⁹ del *Menone* non è certo l'unico fattore che complica lo studio sulla reminiscenza e, infatti, da esso derivano una serie di problematiche che devo tenere in considerazione.

In primo luogo la varietà dei temi trattati impedisce di identificare il *Menone* quale dialogo *tout court* etico piuttosto che politico, ma indubitabilmente non è possibile indicarlo come dialogo epistemologico. Se gli scritti platonici dipendono fortemente dalla scelta tematica relativa al singolo dialogo si deve riconoscere che nel *Menone*, ancora una volta, il processo dell'*anamnesis* rimane al di fuori della finalità principale del dialogo. Alcune delle osservazioni che sono state fatte nel capitolo precedente potrebbero quindi o non emergere affatto o apparire trasfigurate sotto altri aspetti.

In secondo luogo uno dei problemi di lettura nodali del *Menone* è il rapporto tra Socrate e Platone, poiché, con l'introduzione della reminiscenza, molti studiosi hanno avuto la sensazione di trovarsi davanti ad un punto di svolta oltre l'*elenchos* socratico, che hanno interpretato come un vero e proprio passaggio di consegne dal maestro al discepolo. Il carattere transitivo del dialogo impedisce d'altronde di

38 La ricchezza tematica del dialogo ha fatto sì che che Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf lo considerasse una sorta di manifesto dell'Accademia fondata probabilmente poco prima. Il *Menone* è infatti databile all'incirca intorno al 386-85, dopo il primo viaggio in Sicilia e, come già ho avuto modo di sottolineare, prima del *Fedone*. La collocazione cronologica del dialogo in seguito al viaggio in Sicilia risulterà fondamentale in seguito, per quanto riguarda l'influenza dei pitagorici su alcune delle tematiche affrontate nel dialogo.

39 Cfr. M. Bonazzi, *Menone*, Torino, Einaudi, 2007, p. VII-IX. Bonazzi rileva la coesistenza di una serie di dialoghi paralleli, autonomamente strutturati e ognuno costruito con finalità differenti: Socrate e Menone, Socrate e lo schiavo (82c-85c), Socrate e Anito (90c-95a). Data tale struttura che definirei *metadialogica*, la compresenza di diversi livelli di scrittura richiede corrispettivi livelli di lettura.

distinguere nettamente gli aspetti ascrivibili al Socrate storico e le teorie personali di Platone⁴⁰. D'altro canto, di particolare rilievo è anche il rapporto di Platone, non solo con il suo maestro, ma con la tradizione religiosa specificamente di matrice orfico-pitagorica. I debiti teorici che Platone mette in scena nel *Menone*, come vedremo, sono particolarmente importanti per quanto riguarda lo studio dell'*anamnesis*.

Gli interlocutori principali di Socrate sono Menone e Anito⁴¹ che si caratterizzano entrambi per la loro indisponibilità al dialogo. L'atteggiamento di Menone, che più interessa in questo momento, è palesemente ostile nei confronti della ricerca che si sta conducendo, e a niente vale l'invito di Socrate a rispondere in modo più dolce (*praoteron*) e dialettico (*dialektikoteron*) (*Men.*75d4). Menone è interessato esclusivamente ad assorbire da Socrate una definizione della virtù da poter utilizzare per fare sfoggio della propria retorica, magari in un'occasione pubblica, mentre non si preoccupa affatto della corretta impostazione della ricerca e del vero scopo per cui si sta cercando una definizione della virtù. La figura anti-dialettica di Menone è un limite rispetto al procedere della discussione; Platone, infatti, non potrebbe mai condurre un interlocutore accecato dal proprio atteggiamento eristico

40 "The *Meno* has been described as a microcosm of the whole series of Plato's dialogues. Those before it are ostensibly negative and destructive, those after it constructive. In the *Meno* the Socratic *elenchos* first proceeds to its destructive conclusion, and we are then shown how this purging of the false conceit of knowledge was the necessary preliminary to a positive search of it with some hope of success. [...] one might even claim to detect the very moment when Plato first deliberately goes beyond the historic Socratean to provide for his teaching a philosophical basis of his own" Cfr. W.K.C Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 4: *Plato: the man and his dialogues earlier period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 p. 241.

41 Menone fu esponente di spicco di una famiglia nobile di Farsalo, in Tessaglia. Celebre per aver partecipato alla fallimentare spedizione dei Diecimila al seguito di Ciro, nel dialogo vengono sottolineati i suoi legami con Gorgia, che lo rendono uno dei seguaci tipici della cultura retorica e sofistica.

Anito, noto al pubblico platonico per essere insieme a Meleto uno degli accusatori di Socrate, al momento della datazione drammatica del dialogo (402 a.C) è probabilmente uno dei personaggi più in vista della politica ateniese: fervente sostenitore della democrazia, aveva combattuto al fianco di Trasibulo contro il governo dei Trenta Tiranni.

verso una qualche verità filosofica. Lo stesso discorso vale per Anito con cui Socrate intrattiene una discussione sulle virtù dei politici ateniesi (90b-95a). Anito viene sistematicamente presentato come un interlocutore pieno di pregiudizi, totalmente incapace di motivare il livore nei confronti di Socrate. Conduce la discussione in perenne accusa rispetto ai sofisti, lasciando intendere che Socrate faccia parte di quella cerchia di corruttori, senza preoccuparsi minimamente di ascoltare⁴². I risultati positivi di questo dialogo aporetico sono dunque disseminati all'interno del dialogo sotto traccia, perché né Menone, né Anito sono in grado di coglierli e Socrate, che adegua sempre il tenore del dialogo rispetto all'interlocutore che ha di fronte, rende più complesso il lavoro interpretativo.

Infine la situazione dialogica del *Menone* è causa certamente di un ulteriore fattore di complessità, ovvero l'assenza della teoria delle Forme. Come scrive Bonazzi, “Discutendo con un personaggio come Menone, insomma, non c'è spazio per una teoria come quella delle idee: in questo senso il *Menone* potrebbe essere inteso come il controcanto negativo del *Fedone*, in cui Socrate tratterà con ben altri interlocutori, molto meglio disposti nei suoi confronti”⁴³. Sebbene la mancanza delle Forme sia solo apparente, l'indagine sull'*anamnesis* risente inevitabilmente di questa assenza di esplicitazione e, di conseguenza, del ruolo fondativo che potrebbero ricoprire. Come ho avuto modo di sottolineare e come sarà confermato, attenendosi al testo si è naturalmente portati a pensare che la reminiscenza necessiti di ulteriori indagini, abbia bisogno di ulteriori chiarimenti, che rimandano in parte

42 Lascero in disparte la discussione con Anito perché ha poca attinenza con il tema della reminiscenza. Nello dialogo fra Socrate ed il suo futuro accusatore Platone infatti è interessato a costruire un siparietto sarcastico (Bonazzi, *Menone*, p. XXXII) per mostrare la stupidità e la testardaggine di Anito e riflettere sul problema di Socrate e della giustizia ateniese.

43 Cfr. Bonazzi, *op.cit.*, p. XVIII.

al *Fedone* e in parte al *Fedro*⁴⁴.

I momenti di problematicità che ho riscontrato sono acutizzate altresì dal carattere *strumentale* della *anamnesis* che, ancora una volta, viene introdotta apparentemente con il solo scopo di dimostrare qualcosa d'altro: nel caso del *Fedone*, lo abbiamo visto, per confermare l'immortalità dell'anima, nel *Menone*, invece, per scongiurare l'*impasse* argomentativa a cui Socrate e Menone sono giunti, nel tentativo di stabilire che cosa sia la virtù e se essa sia insegnabile.

Si sarebbe indotti a credere che, data la strumentalità dell'argomentazione, essa abbia un valore relativo e non risponda invece all'esigenza di garantire una fondazione di principi epistemologicamente e gnoseologicamente forti. È bene dunque sottolineare, a questo punto, come in nessun altro caso all'interno della produzione platonica ci si trova di fronte ad uno scarto tanto profondo tra il modo di trattare l'argomento in contesti specifici e il peso sostanziale dell'argomento stesso: tale è la complessità del tema dell'*anamnesis*.

L'analisi che segue si sviluppa parallelamente al testo stesso che, malgrado la complessità strutturale, presenta un andamento piuttosto ordinato e consueto nei dialoghi platonici, secondo una divisione in tre fasi⁴⁵. La prima parte è dedicata alla ricerca di una definizione, che dopo un lungo ragionamento conduce ad una seconda parte centrale, costituita da un argomento ben più complesso, la

44 La questione che ho sollevato non riguarda il problema se al tempo della stesura del *Menone* Platone avesse già formulato o meno la teoria delle Forme: il fattore di complessità di cui ho detto ha a che fare esclusivamente con il possibile ruolo delle Forme nel processo della reminiscenza. Sono infatti convinta che, a questa altezza cronologica, Platone avesse già formulato tale teoria: lo testimoniano le numerose occorrenze dei termini che fanno parte del vocabolario che fa riferimento alle Forme, *ousia* 72b1, *eidos* 72c7 e d8. ma soprattutto: “Così pure a proposito della virtù: anche se sono molte e di vario tipo, possiedono tutte una qualche forma unica e identica, grazie alla quale (δὲ ὅ) sono virtù, guardando alla quale è agevole per chi risponde mostrare a chi interroga che cosa sia la virtù” (*Men.* 72c6-d)

45 Cfr. Bonazzi, *op.cit.*, p. XXIV.

conoscenza, e infine nella terza parte vi è il ritorno a questioni più concrete direttamente collegate al problema iniziale su cui gli interlocutori si sono confrontati. Nel *Menone* queste tre sezioni sono facilmente individuabili perciò risulta evidente la necessità di seguirle scrupolosamente rilevando, sezione per sezione, la presenza dell'*anamnesis*.

2. «Perché ho sentito da alcuni sapienti nelle cose divine, uomini e donne...»

L'iniziale richiesta di Menone di sapere se la virtù sia insegnabile o meno (70a) si è presto trasformata nel tentativo di dare, di *arete*, una definizione generalmente valida “per tutto ciò che è identico nel caso di tutte queste cose” (75a4-5), dato che un'indagine impostata correttamente non può violare il principio di priorità epistemica, secondo cui non si può sapere come (*hopoion*) una cosa sia se non si sa che cos'è (*ti estin*) (71b5). Dopo che Menone tenta tre definizioni, tutte confutate da Socrate, la ricerca sembra essere giunta ad un'*impasse* argomentativa ed epistemologica: in che modo i due interlocutori possono continuare ad indagare se nessuno dei due sa che cosa si sta cercando⁴⁶?

MENONE: E in che modo cercherai, Socrate, ciò che non sai affatto che cos'è? Su quale delle cose che non sai cadrà la tua scelta per intraprendere la ricerca? E se anche t'imbattessi in essa, come farai a sapere che è proprio quella che cercavi, se non la conoscevi? SOCRATE: Capisco cosa intendi dire, Menone. Non vedi che così

46 Socrate ha infatti appena ammesso di non sapere neanch'egli che cosa sia la virtù e di volerla cercare insieme a Menone. Al contrario Menone era convinto, fin dall'inizio, che Socrate fosse in grado di insegnargli qualcosa riguardo a tali argomenti e, quando si accorge che così non è, lo accusa di assomigliare ad una torpedine marina che intorpidisce chiunque le si avvicini, poiché non solo dubita egli stesso ma fa dubitare anche tutti gli altri (80a ss.).

tiri su l'argomento eristico (*eristikon logon*) che non è possibile per un uomo cercare né quello che sa né quello che non sa? Non cercherebbe ciò che sa-perché lo sa e non c'è bisogno di una simile ricerca- e neppure ciò che non sa- perché non saprebbe neppure cosa dovrà cercare. (*Men.* 80d5-e6)

La domanda paradossale di Menone viene caratterizzata come un “discorso eristico” poiché secondo Socrate è posta in termini tali da bloccare la ricerca e, come fanno i sofisti, a scopo competitivo. Il fatto il concetto di *anamnesis* sia introdotto per superare questo stallo, è molto importante per capirne il ruolo complessivo, e su questo sarà necessario concentrarsi più avanti; ma il primo aspetto da prendere in considerazione è come da una situazione dialogica di questo genere si passi all'illustrazione del concetto della reminiscenza in una cornice mitica, più precisamente orfico-pitagorica.

Socrate, dopo aver fatto presente a Menone che il suo argomento non è affatto bello, riferisce di un discorso ascoltato “da alcuni sapienti nelle cose divine [...] sacerdoti e sacerdotesse a cui sta a cuore saper rendere ragione delle cose di cui si occupano” (81a5-b), che, al contrario del primo, *kalos* e *alethe* lo è davvero. Portavoce di questo *logos* sono anche Pindaro e gli altri poeti “che hanno una divina ispirazione”, e tutti sostengono:

che l'anima dell'uomo è immortale, che ora ha una fine-che gli uomini chiamano morire e ora di nuovo nasce, ma che non va distrutta mai. [...] Dunque, dato che l'anima è immortale ed è rinata più volte, e dato che ha già visto tutte le cose (*panta chremata*), quelle di qui e quelle nell'Ade, non c'è nulla che non abbia appreso. Di conseguenza non c'è da meravigliarsi che anche a proposito della virtù e di altre cose sia capace di ricordarsi di quello che appunto conosceva già prima. Infatti poiché la natura è tutta congenere e l'anima ha appreso tutto, nulla impedisce che ricordandosi di una cosa soltanto (ricordo che gli uomini chiamano appunto apprendimento) riscopra tutte le altre. (*Men.* 81 b3-d2)

Presentata sotto queste vesti la reminiscenza presenta caratteri notevolmente diversi rispetto al *Fedone*, benché in entrambi i casi se ne parli in connessione con l'immortalità dell'anima. Innanzitutto l'*anamnesis* viene introdotta come parte di un discorso che fa riferimento ad una tradizione precedente e religiosa. Di questa sarà necessario capire l'importanza nella prospettiva di ricerca che ho impostato sulla *genesis* dell'*anamnesis*: dopo aver focalizzato l'attenzione nel capitolo precedente sulla *genesis* del concetto dal punto di vista cognitivo, è opportuno ora far spazio all'altro fondamento che ha certamente contribuito a questa formazione complessa. La particolare solennità di questo passo e il netto stacco rispetto al resto del dialogo hanno contribuito alla proliferazione di diverse interpretazioni, le più importanti delle quali hanno puntato sul suo carattere (o meno) di *mythos*, mirando ad approfondire cosa e quanto Platone abbia ereditato da una tradizione religiosa precedente non solo riguardo alla dottrina dell'*anamnesis*, ma anche, globalmente, all'immortalità dell'anima e alla sua trasmigrazione nei corpi. Vi sono evidenti paralleli fra questo passo del *Menone* e altri luoghi platonici di contenuto mitico⁴⁷. Secondo Graziano Arrighetti questi paralleli riguardano il riferimento a fonti orali (ἀκήκοα, 81a5), a personaggi sapienti da cui generalmente derivano tutti i miti, a circostanze non verificabili (come accade soprattutto con i miti assegnati al racconto escatologico); infine la funzione psicagogica. La citazione di Pindaro a 81c dovrebbe infatti avere lo scopo di mostrare la necessità di vivere *hosiotata*: “Persefone accetterà l'espiazione dell'antica colpa, di questi nel nono anno restituisce le anime in su, verso il sole superiore; e da queste nobili re e uomini potenti per forza e grandissimi in sapienza cresceranno; e nel tempo a venire

47 Per una valutazione del problema Cfr. G. Arrighetti, *Menone, 81a10-e2: un mito dell'al di là?*, in Erler-Brisson, *op.cit.*, p.177 ss.

saranno chiamati dagli uomini eroi puri”.

Sebbene queste osservazioni su aspetti formali siano corrette, rimangono decisamente marginali rispetto a quelle che hanno indotto a negare al brano il carattere di mito. Il brano, come nota Arrighetti, prima di tutto non si articola in nessuna narrazione, bensì si limita a riportare il contenuto del *logos* in modo perentorio e solenne. In secondo luogo le fonti a cui Socrate accenna sono immediatamente riscontrabili e identificabili: si tratta di sacerdoti e sacerdotesse (*hiereon, hiereion*) e coloro che sono *theioi* fra i *poietai*. Più in generale credo sia possibile sostenere *effettivamente* che il passo preso in esame sia un discorso che Platone aveva ascoltato in ambienti orfico-pitagorici, con cui probabilmente era venuto a contatto nel primo viaggio in Sicilia del 387 a.C; e che vuole subito mettere alla prova. Infatti, ciò che balza agli occhi è l'esigenza di Socrate di giustificare le posizioni espresse dal *logos* attraverso la prova geometrico-matematica con lo schiavo. Identificare la fonte a cui il passo allude credo sia il più importante punto da indagare per determinare la natura mitica del brano. Solo in questo modo si può interpretare il passo come il luogo in cui Platone si confronta con una tradizione che gli fornisce importanti spunti di riflessione da *trasporre*⁴⁸ in una vera e propria dottrina della conoscenza.

Pur ritenendo assai probabile l'individuazione dei sacerdoti e delle sacerdotesse negli ambienti orfico-pitagorici⁴⁹, è necessario spendere qualche altra parola sulla

48 Utilizzo l'efficace espressione, di cui avrò modo di trattare più avanti, coniata da Auguste Diès, *Autour de Platon; Essais de critique et d'histoire*, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Parigi, 1972 (prima ed. 1926).

49 Molto interessante è il dibattito ancor più specifico nato intorno all'identificazione delle fonti, se appartenenti alla setta pitagorica o piuttosto alla cerchia dei sacerdoti orfici. Segnalo l'analisi condotta da P. Kingsley in *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, trad. di M. Bonazzi, Milano, Il saggiatore, 2007, secondo cui la pretesa di poter isolare i due ambienti è assurda dato che “distinguere in principio tra orfici e pitagorici crea una falsa dicotomia: è ai circoli pitagorici dell'Occidente greco che siamo ogni volta ricondotti

questione. Due importanti studiosi come Wilamowitz e Vlastos⁵⁰ hanno sostenuto che questo passo fungesse da semplice intermezzo, e che la sua artificiosa drammatizzazione dovesse solamente preparare all'entrata in scena di un nuovo programma di ricerca appartenente esclusivamente a Platone. Il richiamo alle autorità della tradizione sarebbe artificioso, e volto esclusivamente ad enfatizzare il passaggio dalla parte strettamente socratica del dialogo alla seconda più specificamente platonica. Sebbene i toni del brano siano effettivamente enfatici non credo si possa liquidare la questione in modo così approssimativo, poiché ci sono molte evidenze storiche che testimoniano non solo l'effettiva centralità di questi temi nei circoli orfico-pitagorici, ma anche l'importante influenza che essi hanno avuto sulla filosofia platonica⁵¹. Tralasciando la particolare enfasi con cui alcuni neoplatonici testimoniano il debito di Platone nei confronti di Orfeo e Pitagora sostenendo che “Platone parafrasa Orfeo ovunque” (così Olimpiodoro nel

quando cerchiamo l'origine di idee e testi che possono essere descritti come orfici.” (p.165). Kingsley osserva anche che i sacerdoti orfici che giravano di città in città (e di cui Platone si fa beffe in *Repubblica* 363e-365a) fossero con ogni probabilità misogini, mentre nel *Menone* si parla distintamente di uomini e *donne*. Una delle caratteristiche più sorprendenti della tradizione pitagorica invece è “la condizione di parità tra gli uomini e le donne”. Il riferimento a “sacerdoti e sacerdotesse” è stato per molto tempo ritenuto incompatibile con il carattere delle società pitagoriche, ma Kingsley sostiene che occorre al contrario tenere conto dello “sfondo rituale del pitagorismo e del ruolo assunto dai pitagorici come sacerdoti nei misteri, specialmente in quelli associati con Demetra e Persefone, in cui il sacerdozio era per la maggior parte nelle mani delle donne” (p. 167). A questo punto si comprenderebbe perché poco dopo vengano citati alcuni versi di Pindaro dedicati proprio ai misteri di Persefone. Equilibrata appare la posizione di Norman Gulley che ritiene che il *background* religioso della teoria dell'*anamnesis* sia con ogni probabilità orfico, mentre i pitagorici con il loro ambivalente interesse per i rituali e la filosofia hanno contribuito ad un *sistematico sviluppo* del credo religioso. Platone però nel passaggio introduttivo sta riferendosi alla generica sfera religiosa e non ad una dottrina più completa ascrivibile a Pitagora. “We know from other explicit references in Plato that a body of literature associated with the name of Orpheus existed in Plato's time” Cfr. N. Gulley, *Plato's theory of knowledge*, Londra, Methuen & Co Ltd, 1962. pp.6-11. Significativa in questo quadro potrebbe essere la testimonianza di Diogene Laerzio (VIII 8) che scrive: “Aristosseno riferisce che Pitagora ha desunto la maggior parte delle sue dottrine etiche da Temistoclea, sacerdotessa a Delfi. Ione di Chio, poi, nei suoi *Triagmi*, afferma che egli attribui alcuni suoi componimenti ad Orfeo”.

50 Cfr. Arrighetti, *op.cit.* pp.179-180.

51 Diés, scrive: “L'orphisme a-t-il été, suivant les points de vue différents des critique, ou la source des plus sublimes doctrines de Platon ou la cause de ses plus graves erreurs.”. Cfr. Diés, *op.cit.*,p.439

commento al *Fedone*) oppure che “le conoscenze sulle questioni divine” Platone le ricavò ἔκ τε τῶν Πυθαγορείων καὶ τῶν Ὀρφικῶν γραμμάτων (Proclo, *Theologia Platonica* ,1.5), si possono rintracciare numerosi legami del pensiero platonico con le concezioni dell'immortalità dell'anima, della reincarnazione e della memoria diffuse nell'ambiente della religiosità italica⁵². Le testimonianze che più ci interessano riguardano sull'adesione alla dottrina della metempsicosi, più scarse per quanto riguarda l'interesse pitagorico ma più numerose nel contesto orfico. Già testimoni antichi testimoniano l'adesione di Pitagora alla credenza della metempsicosi: sono Senofane e Ione di Chio. Il primo ridicolizza un credente della reincarnazione che, secondo Diogene Laerzio, potrebbe essere Pitagora stesso:

Dicono che una volta sopraggiunto mentre si fustigava un cane, egli si commovesse e dicesse queste parole: «Smettila, non battere, perché è proprio l'anima di un mio amico che io ho riconosciuta sentendone le grida» (21 B 7 DK).

Ione di Chio, elogiando la straordinaria sapienza di Pitagora, gli attribuisce l'affermazione secondo cui l'anima di Ferecide per le sue virtù morali ed intellettuali è destinata ad una vita beata anche dopo la morte (36 B 4 DK). Per quanto riguarda gli ambienti orfici abbiamo le laminette auree, fra cui una in particolare, quella di Hipponion, che descrive un viaggio dell'anima. Leggiamo:

Questo è sacro a Mnemosyne. Quando Sarai sul punto di morire,
andrai alle case ben connesse dell'Ade: sulla destra è una fonte,

⁵² Cfr. Gulley, *op.cit.*, p.7 “The Orphic held i) that the soul, in its life on earth, was imprisoned in the body as a punishment, and ii) that in rites of initiation and purification lay its hope of avoiding further punishments in Hades and of achieving blessedness. [...] the Orphics believed too in transmigration, and their ultimate ideal was the eternal release of the soul from imprisonment in the body”. Per ulteriori approfondimenti bibliografici in questo senso: W.K.C Guthrie, *Orpheus and Greek Religion: A study of Orphic movement*, Princeton University Press, 1952; I.M. Linforth *The Arts of Orpheus*, Los Angeles, California University Press, 1941.

e accanto ad essa eretto un bianco cipresso.
 Qui discendono le anime dei morti, e si animano.
 A questa fonte non accostarti neppure;
 più avanti troverai l'acqua fredda che scorre
 dal lago di Mnemosyne; innanzi vi sono i custodi,
 ed essi ti chiederanno, come mente accorta,
 perché esplori la tenebra di Ade caliginoso.
 Di: della Terra sono figlio e del Cielo stellato,
 di sete sono arso e mi sento morire; orsù datemi da bere
 la fredda acqua del lago di Mnemosyne.
 E certo essi, sottomessi al sovrano degli inferi, avranno pietà e ti daranno da bere al lago di
 Mnemosyne.
 E anche tu, avendo bevuto, andrai alla via sacra verso la quale procedendo anche gli altri
 iniziati e bacchoi gloriosi⁵³

Questo brano è importante non solo come testimonianza della credenza orfica sull'immortalità dell'anima ed il suo destino dopo la morte, bensì perché collega questi temi con quello della memoria. La memoria è chiamata a svolgere la funzione di strumento per la conoscenza salvifica e in questo senso si devono interpretare anche i numerosi testi che si riferiscono alle capacità di Pitagora e della sua memoria. Diogene Laerzio riferisce per esempio che Pitagora soleva dire di se stesso

che un tempo era nato Etalide e che fu considerato figlio di Hermes: Hermes, appunto, gli avrebbe detto di scegliersi ciò che volesse, tranne l'immortalità. Egli allora chiese di mantenere, da vivo e da morto, la memoria degli eventi. Di conseguenza, in vita si sarebbe ricordato di tutte le cose, e anche dopo la morte, avrebbe conservato gli stessi ricordi. Tempo dopo, sarebbe divenuto Euforbo [...] Quando Ermotimo morì, divenne Pirro, il pescatore di Delo; e anche questa volta si ricordava tutto quanto,

53 Cfr. M.M.Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p.184 ss. Altri riferimenti sono quelli relativi alle usanze dei riti funerari. Erodoto (*Storie* II, 81) riferisce del divieto degli orfici (e anche di pitagorici ed Egizi) di seppellire i defunti con la lana per paura dell'integrità dell'animale, che, secondo la metempsicosi potrebbe rivelarsi un passaggio di un'anima umana.

come dapprima fosse stato Etalide, poi Euforbo, poi Ermotimo, quindi Pirro. Morto Pirro, divenne Pitagora e continuò a ricordare tutti gli eventi suddetti. (DL VIII 4-5)

La dottrina della reincarnazione porta con sé, in base a questa testimonianza, anche la *consapevolezza* della continuità dell'esistenza dell'anima e dell'eccezionale capacità che questo comporta: chi è in grado di ricordare le precedenti vite è in possesso di una conoscenza e di una sapienza straordinaria (Anche Porfirio, nella *Vita di Pitagora*, sottolinea come la capacità di vedere, di intendere, e di pensare di Pitagora fossero straordinariamente organizzate e acute grazie a queste capacità)⁵⁴. È probabile quindi che il pensiero orfico e pitagorico abbia tematizzato all'interno del credo della metempsicosi “un'attenzione al valore della memoria come costitutivo dell'io individuale”⁵⁵.

Su questo sfondo di credenze possiamo intendere che nel brano del *Menone* si trovino i richiami a queste dottrine e in particolare ovviamente agli aspetti che si riferiscono alle questioni della memoria. Platone sta riferendosi in effetti all'anima immortale che ricorda tutto ciò che ha visto “qui” e nell'Ade. Il fatto che l'anima ricordi le proprie vite “materiali” precedenti è estraneo al quadro usuale della concezione platonica, entro la quale non si parla di ricordi empirici legati ad altre vite incarnate, e ciò autorizza a ipotizzare che in questo passo Platone alluda a a dottrine di stampo pitagorico. Ad avere esercitato influenza su Platone, riguardo a questi temi, può essere stato Empedocle, che è importante non solo per ciò che dice su Pitagora stesso, ma perché condivide credenze di carattere orfico e pitagorico.

54 Porph., VP, 30-32: «Ciò testimonia anche Empedocle dicendo di lui [Pitagora] “Fra quelli c'era un uomo di straordinaria sapienza, il quale possedeva ricchezza immensa di conoscenza, ed abile veramente in opere sagge di ogni genere. Perché quando si protendeva con tutta la forza dell'anima, egli riusciva a vedere facilmente ciascuna di tutte le cose esistenti, anche in dieci generazioni di uomini.”».

55 Cfr. Sassi, *op.cit.*, p.180.

La sua vicinanza al Pitagorismo ha indotto gli antichi a costruire la tradizione di un suo discepolato presso Pitagora, alle cui lezioni Empedocle avrebbe assistito per essere in seguito scacciato avendo divulgato alcune dottrine della scuola, come testimoniato da Diogene Laerzio basandosi su Timeo di Tauromenio (DL VIII 54). Infatti in un frammento empedocleo (DK 80 B 6a) si legge:

Già, infatti, un tempo io fui fanciullo e anche fanciulla, cespuglio, uccello, pesce che balza fuori del mare, infiammato.

Un ulteriore passo del *Menone* che ricorda sia idee pitagoriche e sia empedoclee è sicuramente quello in cui Platone parla di natura “congenere” (*tes physeos hapases syngenous ouses*) (81d), facendo riferimento al fatto che è proprio tale qualità a rendere possibile la reminiscenza: l'anima appresa una cosa riesce infatti a scoprire tutte le altre. Il passo potrebbe riflettere, secondo Gulley

la visione ascritta ai seguaci di Pitagora e di Empedocle secondo cui uno spirito pervade come un'anima, l'intero universo e stabilisce una comunione fra gli Dei, gli uomini e gli animali⁵⁶.

Il discorso intorno alla *sungeneia* della natura è rilevante, perché è a partire da essa che Platone presumibilmente costituisce “la mappatura interna dell'universo platonico per somiglianze e differenze”⁵⁷, che consente alla reminiscenza di svolgere la propria funzione di ricordare le cose associandole e dissociandole proprio sulla base dei loro rapporti di somiglianza e differenza, come abbiamo appreso dal *Fedone*.

È plausibile dunque che nella sezione 81 a10-e2 del *Menone* Platone richiami

56 Cfr. Gulley, *op.cit.*, p.9 [traduzione mia].

57 Cfr. L. M. Valditara Napolitano, *Anamnesis e dialettica nel Menone*, in Brisson-Erler, *op.cit.*, p.211.

effettivi *antecedenti* della propria dottrina dell'*anamnesis*, da cui è influenzato nello stesso momento in cui per altro verso se ne distacca. D'altra parte la dottrina della conoscenza espressa attraverso l'*anamnesis* mancherebbe di un fondamento metafisico come quello derivatogli dalla nascita in ambienti misterici insieme alle questioni sull'immortalità dell'anima⁵⁸. È proprio sulla base di tali considerazioni che Diès sostiene che la reminiscenza sia una *trasposizione* delle credenze orfiche e mistiche sull'anima e della credenza della metempsicosi⁵⁹. Del resto la documentazione testimonia che la metempsicosi (nella declinazione sia orfica che pitagorica) è un importante contributo per la nascita di un concetto di identità personale (rispetto alle credenze omeriche sull'anima) sia dal punto di vista dell'importanza della memoria intellettuale delle vite precedenti sia rispetto alla responsabilità morale che questo comporta⁶⁰. Entrambe le tematiche sono evidenti nel passo del *Menone* preso in considerazione.

Ciò significa che in questo passo vengono rappresentate le circostanze originarie

58 Mi discosto qui da interpretazioni che attribuiscono direttamente al pitagorismo la dottrina dell'*anamnesis* una dottrina compiutamente pitagorica, in particolare quelle di Burnet e Taylor riportate da Gulley: "there is no evidence to show that earlier thinkers had formulated anything which can be called a philosophical theory of recollection, and certainly none to support Burnet and Taylor in their view that the idea of remembering previous existences was developed by Pythagoreans into a theory of recollection, through the suggestions of sensible objects, of a transcendent mathematical reality." Cfr. Gulley, *op.cit.*, pp. 9-10. Sulla base delle testimonianze di cui disponiamo mi sembra del resto impossibile condividere le conclusioni di Theodor Ebert *The theory of Recollection in Plato's Meno: Against a Myth of Platonic Scholarship*, in Erler-Brisson, *op.cit.*, pp 184-198. Secondo Ebert nel *Menone* non vi sono evidenze per sostenere che la "cosiddetta" teoria della reminiscenza sia platonica e anzi, che Platone abbia mai aderito. Lo studioso dà un'eccessiva importanza alla presenza di Empedocle nel dialogo e al suo rapporto di quest'ultimo con Menone (Menone avrebbe conosciuto molto bene la filosofia di Empedocle attraverso Gorgia) per cui considera la reminiscenza esclusivamente uno stratagemma messo in piedi da Socrate per mettere a dura prova le posizioni eristiche e filosofiche di Menone.

59 Diès, *op.cit.*, p.432 ss., si concentra in particolare sull'analisi del *Fedro* che non ho ancora affrontato. Lo studioso sostiene che nel celebre mito della biga alata in cui le anime compiono un viaggio verso le realtà intelligibili dietro a Zeus "Ce voyage au-dessus du ciel n'est que la transposition des multiples descentes aux enfers, parmi lesquelles l'orphisme avait sa très grande part. [...] Toute cette contemplation des réalités intelligibles est décrite avec les images et le formulaire des spectacles d'initiation des mystères d'Eleusis."

60 Cfr. Sassi, *op.cit.*, p.188.

che influenzarono la dottrina gnoseologica di Platone: il fondamento epistemico deve essere posto al di là del mondo empirico, perché la finitezza dell'esperienza mondana ha bisogno di un completamento (e di stabilità), che solo un argomento divino può garantire.

Plato may have borrowed the doctrine of recollection and its association with transmigration of souls from the Pythagoreans, but he transformed the notion of remembrance of incarnations into the recollection of the eternal by a disembodied soul and ultimately an epistemology of innate ideas⁶¹.

3. Socrate e lo schiavo: sulle tracce dell'*anamnesis* platonica.

La dottrina della trasmigrazione delle anime e della reminiscenza appena esposta porta con sé due ordini di conseguenze: la prima, di natura etica, è la necessità di vivere quanto più pienamente possibile (81b3-c4) e la seconda, per noi decisamente più rilevante, di riuscire a recuperare il sapere che già si possiede dentro di sé (81c5-d2).

La caparbia sofistica di Menone costringe Socrate ad insegnargli (*didaxein*) che cosa intende quando dice che ciò che chiamiamo apprendere è reminiscenza (82e5), nonostante l'argomento appena concluso abbia messo in luce che l'insegnamento di per sé non esiste. L'unico modo per verificare che le cose stanno così è fornire dunque una prova "empirica" dell'efficacia della reminiscenza, forti del fatto che l'*anamnesis* non si spiega ma si mostra. A tal fine Socrate passa a interrogare uno schiavo su alcune questioni geometriche, assicurandosi che egli non ne abbia mai

61 Cfr. Y. Ustinova, *Madness into Memory: Mneme and Mania in Greek Culture*, in *Scripta Classica Israelica*, vol. XXXI, 2012, pp. 109-131, p. 121. Propongo in conclusione la posizione della studiosa russa perché è sinteticamente chiara e in linea con l'interpretazione che ho proposto.

sentito parlare prima di allora, affinché, opportunamente interrogato, possa mostrare e dimostrare di conoscere (avendone avuto reminiscenza) alcuni elementi di geometria che mai nessun altro in questa vita gli abbia insegnato (82b-85b).

Leggendo attentamente la prima parte del dialogo con il *pais* (84d-85c), è necessario sollevare alcune questioni vincolanti per l'interpretazione del brano. La prima domanda da porsi è: per quanto concerne la reminiscenza, si può sostenere che l'esperimento messo in atto da Socrate assolva il suo compito? Bedu-Addo sostiene che se Platone avesse voluto, come scopo principale, suscitare nel ragazzo “a recollection for a piece of eternally true knowledge”⁶², avrebbe fatto una serie di scelte diverse. In prima istanza avrebbe scelto un problema aritmeticamente più semplice, per esempio quello di quadruplicare l'area del quadrato piuttosto che raddoppiarla, e non avrebbe interrogato il *pais* sul rapporto fra il lato del quadrato e la sua diagonale che rende necessario l'intervento dei numeri irrazionali (il rapporto è infatti $1:\sqrt{2}$). Il ragazzo infatti, soprattutto nella prima parte del dialogo, non è in grado di rispondere alle domande di Socrate e dice di non riuscire neppure a mostrare la risposta corretta nella figura disegnata sulla sabbia (84a). Nella seconda parte, se anche formalmente riesce a risolvere la questione, le sue risposte non sono mai intelligenti e dinamiche, ma sempre vincolate e orientate dal suo interlocutore. È Socrate infatti ad aggiungere al quadrato dato altri tre quadrati, in modo da ottenere un quadrato quattro volte più grande sezionato al suo interno dalle quattro diagonali, in modo da poter chiedere allo schiavo di *indicargli* la soluzione: che è a partire dalla diagonale che si può costruire un quadrato doppio. Lo schiavo si limita ad assentire e guardare le figure che Socrate traccia sulla

62 Cfr. Bedu-Addo, *op.cit.*, p.245.

sabbia, ma non dà mai la sensazione di essere arrivato consapevolmente alla conoscenza, o anche solo all'opinione, su tali questioni geometriche.

Il modo di interrogare lo schiavo è talmente stringente che ha portato Frede a pensare che, in prima istanza, nel *Menone* la reminiscenza non abbia a che fare con la conoscenza innata, essendo vincolata alla presenza di un abile interlocutore come Socrate, che già deve conoscere la soluzione del problema che sta ponendo e che non lascia allo schiavo alcuna autonomia⁶³. È legittimo sottolineare con Frede l'inadeguatezza dell'esperimento, ma credo che ci si debba chiedere principalmente il perché Platone mette in scena una dimostrazione così debole della dottrina della reminiscenza. Evidentemente, per mostrare qualcosa di diverso rispetto allo scopo dichiarato. Credo che una precisa analisi di questo passo permetta di cogliere una nozione di *anamnesis* congruente con quella del *Fedone*, al di là del riferimento mistico e ritualistico in cui era stata introdotta. La prima prova di ciò risiede proprio nel fatto che l'esperimento geometrico-matematico è *consapevolmente* inefficace come prova di una compiuta reminiscenza. Analizziamolo meglio seguendo ancora una volta il testo; Socrate malgrado le non incoraggianti risposte dello schiavo consegue alcuni risultati positivi:

SOCRATE: Ti rendi conto allora Menone, fino a che punto è progredito costui nel cammino verso la reminiscenza? Prima non sapeva quale sia il lato della superficie di otto piedi, e neppure ora lo sa; ma prima presumeva di saperlo e rispondeva baldanzosamente come se lo sapesse, e non riteneva di essere nel dubbio: ora invece ritiene di essere nel dubbio, e non sapendo neppure presume di sapere [...] Guarda allora a partire da questa condizione di dubbio che cosa scoprirà cercando con me, senza che io faccia altro che interrogarlo senza insegnargli nulla; stai attento e controlla che io non insegni o spieghi qualcosa, invece di interrogarlo sulle sue opinioni. [*Rivolto allo schiavo*] Tu dimmi: questa è una superficie di quattro piedi,

63 Cfr. Frede, *op.cit.* p.241-243

giusto? Capisci? (*Men.* 84a3-d3)

Questo passo si trova alla fine della prima parte dell'interrogazione dello schiavo in cui manca proprio l'incapacità di fornire una risposta corretta. Tuttavia vi si descrive una situazione positiva, accrescitiva per la condizione dello schiavo: liberare l'interlocutore dalle sue false credenze è una fase fondamentale del processo conoscitivo, o meglio è il suo necessario *inizio*. In questo quadro si legge quindi l'eredità socratica del valore positivo del dubbio, esso infatti non è altro che il primo passo verso una ricerca autentica. La confutazione di ogni apparente certezza dell'interlocutore è la sola premessa indispensabile alla ricerca di una definizione corretta. Il dubbio è una condizione di aporia che non esaurisce scetticamente la ricerca bensì è una condizione di purificazione da ogni falso sapere.

Platone valorizzando questo aspetto ha, ancora una volta, dato valore alla reminiscenza come percorso, concentrandosi su ciò che succede preliminarmente al ricordo di una Forma; la consapevolezza del dubbio è letteralmente parte del cammino dell'*anamnesis*. E ancora, al termine dell'esperimento si dice:

SOCRATE: Cosa te ne pare, Menone? Nelle sue risposte vi è qualche opinione non gli sia propria? MENONE: No, sono proprio le sue. SOCRATE: Eppure non sapeva, come dicevamo poco fa. [...] SOCRATE: Allora erano in lui queste opinioni (*doxai*): o no? MENONE: Sì. SOCRATE: Dunque, in chi non sa, sulle cose che non sa vi sono opinioni vere- proprio sulle cose che non sa? Ora queste opinioni, come in un sogno, sono state messe in movimento da lui: ma se uno lo interrogherà a più riprese e in più modi su queste stesse cose, puoi star sicuro che alla fine ne avrà una conoscenza precisa, non inferiore a nessun altro. (*Men.* 85b-d)

Il risultato finale dell'esperimento non ha nulla a che vedere con i *panta chremata* dell'Ade di cui si parla inizialmente, né si dice nulla su un'*anamnesis* delle Forme.

L'indicazione più importante che viene data è la consapevolezza della difficoltà del percorso e la necessità di tarare gli strumenti conoscitivi che abbiamo a disposizione, fra cui vi è la capacità di ri-conoscere le cose nella loro reale natura. Platone nel test geometrico è interessato dunque a spiegare *come funziona* la reminiscenza, che cosa si nasconde dietro alla generica idea che abbiamo avuto conoscenza di tutte le cose prima dell'incarnazione dell'anima nel corpo. Dunque il vero risultato positivo di questo brano è comprendere che la reminiscenza si muove prima di tutto nell'ambito delle realtà empiriche e dell'*orthē doxa*. Per comprendere meglio quali siano i legami fra questo passo e le conclusioni che abbiamo tratto dall'analisi del *Fedone*, si pensi a quale ruolo fondamentale svolgono nel dialogo con lo schiavo le figure disegnate sulla sabbia da Socrate⁶⁴: non è sbagliato pensare che senza i disegni non sarebbe possibile portare avanti il ragionamento. La primissima domanda di Socrate al ragazzo infatti non è “sai che cos'è un quadrato?” bensì “Dimmi, ragazzo, sai che un superficie di questo tipo è quadrata? (*gignoskeis tetragonon chorion hoti toiouton estin*)” o più chiaramente “*ricosci* che una superficie di questo tipo è quadrata?”(82b10). La geometria che qui si propone, strettamente legata al mondo empirico, conduce alla costruzione di un modello di conoscenza che è presente nel dialogo: secondo Scolnicov non si tratta di un modello binario (x conosce A) bensì di un modello triadico in cui x conosce A come B⁶⁵. In un modello di conoscenza del primo tipo è impossibile considerare un oggetto nel suo essere in un modo piuttosto che in un altro, inserito in questo o quel contesto contesto. Con il secondo tipo di conoscenza si può riconoscere ad esempio una figura come un area, dotata di quattro lati uguali, due uguali diagonali

64 Socrate disegna lungo tutto l'esperimento sedici figure.

65 Cfr. *op.cit.*, p.281.

e inserita in un certo spazio. Secondo Scolnicov il modello triadico è lo stesso che soggiace al meccanismo cognitivo proprio della reminiscenza e quindi è anche quello utilizzato da Socrate nel test geometrico. L'*anamnesis* infatti, così come abbiamo visto nel *Fedone*, funziona come ri-conoscimento: x riconosce f come un F, e non solo, x inserisce f in un contesto di relazioni con ciò che gli assomiglia e con ciò da cui si differenzia. Secondo Scolnicov dunque la *reminiscenza* dipende necessariamente da questo modello di conoscenza, sia nel passaggio iniziale dall'opinione falsa alla realizzazione della sua falsità, sia quando si approda all'opinione vera e sia in quello che sarà l'arrivo all'*episteme*. In tutti e tre i passaggi infatti si comprende una funzione unica dell'*anamnesis*, quale capacità di riconoscere qualcosa come qualcos'altro, e nel caso specifico dello schiavo di riconoscere un'immagine imperfetta, empirica, di un quadrato come un modello di quadrato. Per quanto riguarda il passaggio dalla *doxa* all'*episteme* non c'è differenza, perché una diretta conseguenza del modello triadico è che non esiste una netta separazione fra le due. La differenza risiede nel fatto che nell'*episteme* il riconoscimento di un oggetto viene inserito in una rete di *aitiai* logiche ed ontologiche. E infatti, come vedremo, il passaggio fra *orthe doxa* ed *episteme*, tematizzato nell'ultima parte del dialogo, avrà a che fare con la reminiscenza come *aitias logismos* (ragionamento della causa). Scolnicov conclude con queste parole:

So, there is no atomic recognition of objects: even the recognition of the square as a square, as a distinct from other four-sided figures, has to be tasted out from the slave boy gradually, by way of analysis of his presumably common sense notion of a square. [...] To know something "partly" is to see it within an erroneous, because limited, context. The boy realises the falsity of his opinions when their initially plausible context is shown to be inconsistent. The gap between false and true opinions is thus reduced. The falsity of false opinions too is due to the partiality of

their context, as shown in the geometry lesson.⁶⁶

Riassumendo: nel processo della reminiscenza inizialmente si riconoscono le cose nella loro somiglianza e dissomiglianza con le altre, in una rete di relazioni orizzontali, mentre in un secondo momento si impareranno a riconoscere le cose nella loro vera natura ovvero in relazione alle loro cause. Questo secondo passaggio necessita tuttavia di un continuo esercizio di ricerca condivisa: lo schiavo di Menone non dovrà mostrarsi pigro, altrimenti non raggiungerà mai la piena consapevolezza della natura delle cose. Ma prima di analizzare con più precisione il passaggio fra l'*orthē doxa* e l'*epistēmē*, rinviato all'ultima parte dialogo, devo soffermarmi ancora sull'esperimento geometrico⁶⁷.

La complessa struttura del dialogo con lo schiavo necessita di ulteriori considerazioni allargate alla complessiva struttura del dialogo. A questo proposito si rivela fruttuosa, ancora una volta, l'analisi condotta da Bedu-Addo, che mette in evidenza la somiglianza della struttura argomentativa dei dialoghi fra Socrate e Menone e fra Socrate e lo schiavo. Già una prima considerazione è obbligatoria: l'aporia a cui il dialogo conduce, nonostante la soluzione si trovi ad un passo (virtù è conoscenza del bene) è impossibile da superare perché la caparbietà di Menone impedisce di esercitarsi nel *dialeghestai*, non accetta (in-consapevolmente) di iniziare il percorso della conoscenza della Forma di virtù.

Bedu-Addo indica che entrambi i dialoghi di Socrate si muovono seguendo la struttura *ti esti*→*poion* dato che Socrate all'inizio del dialogo ha suggerito a

⁶⁶ *ibidem*

⁶⁷ In conclusione al test geometrico il *pais* si è rivelato molto meno pigro di Menone, perché la sua ricerca ha avuto inizio dalla consapevolezza della propria ignoranza. Menone non è e non sarà mai disposto ad acquisire tale consapevolezza.

Menone che è impossibile ricercare come una cosa è se non si sa che cosa sia, enunciando ciò che abbiamo già chiarito essere il principio di priorità epistemica. Tuttavia l'incapacità degli interlocutori di formulare una definizione unitaria dell'oggetto di indagine conduce Socrate, contro la sua abitudine, ad iniziare la ricerca dal *poion*. In base a ciò lo studioso nota:

It is significant that in both dialogues the interlocutors reach the stage of *aporia* at the end of the first part when the question is in the *ti esti* form. It is at the end of the second part in which Socrates puts his question in the *poion* form that the slave-boy attains true opinion [...] I submit that Plato means us to see that though one cannot know what virtue is like who does not know what virtue is, the actual process of acquiring knowledge of virtue is *begins* (as in the slave-boy experiment) with the “stirring up” of innate true opinions about what virtue is like.⁶⁸

Il percorso verso la (ri)acquisizione della conoscenza si rivela in entrambi i casi infruttuoso nel momento in cui dirige il suo obiettivo direttamente verso l'essenza del soggetto in questione. Se la ricerca assume invece come punto di partenza iniziale il *poion*, raggiunge i primi risultati positivi: conquista il terreno dell'opinione vera. In base a ciò l'esperimento con lo schiavo non vuole essere la dimostrazione del legame metafisico che unisce l'*anamnesis* con l'*episteme*, bensì vuole mostrare come il processo di ricerca ad uno stadio pre-filosofico si debba convertire nella forma *poion*→*ti esti*. Quando Socrate menziona inizialmente la dottrina della reminiscenza non si potrebbe immaginare che la sua dimostrazione si muoverà anche nell'ambito dell'*orthē doxa*, visto che il quadro inizialmente richiamato è quello degli ambienti misterici. Dunque l'*anamnesis* riporta alla mente le realtà precedentemente conosciute grazie ad un processo conoscitivo che si

68 Cfr. Bedu-Addo, *op.cit.* p.238.

muove per ipotesi e che prende le mosse da meccanismi di astrazione a partire dalle singole realtà sensibili⁶⁹. Tale meccanismo, prima di approdare nel porto sicuro dell'*episteme*, deve raggiungere con fatica il risultato dell'opinione vera e probabilmente è per questo che Platone fa fallire la dimostrazione dell'esperimento. Se il ragazzo avesse risposto correttamente a tutte le questioni sollevate da Socrate dimostrando di poter raggiungere *episteme* solo grazie al ricordo, la reminiscenza non avrebbe nessun aspetto cognitivo e non si potrebbe riconoscere la differenza fra l'opinione vera e la conoscenza. In ultima istanza è possibile concludere che ancora nel *Menone*- o meglio, già nel *Menone*- sono riconoscibili i tratti cognitivi dell'*anamnesis* intesa come processo comune a tutti gli uomini. La sua dimostrazione è difatti condotta su uno schiavo, la cui unica abilità è la conoscenza della lingua greca come condizione minima per la comprensione; egli è ben lontano da quella attitudine filosofica che per Scott è propria dei soggetti dell'*anamnesis*. Potrebbe venirci obiettato che il fallimento del test geometrico sia l'esatta prova del contrario ma le parole di Socrate sono lampanti: “Capisci allora, Menone, fino a che punto è *proceduto passo per passo* costui nel cammino del ricordarsi (dell'avere reminiscenza)?” (84a3-4)⁷⁰.

69 L'unica prova che abbiamo della centralità del mondo sensibile in queste questioni è il fatto che il test con lo schiavo non potrebbe procedere se Socrate non facesse ampio utilizzo delle figure disegnate sulla sabbia.

70 La traduzione dal greco è mia. Propongo una traduzione leggermente differente rispetto a quella di Bonazzi che recita “Ti rendi conto allora, Menone, fino a che punto è progredito costui nel cammino verso la reminiscenza?” (Ἐννοεῖς αὖ ὃ Μένων οὗ ἐστὶν ἤδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀναμνησέσθαι). Credo che con l'esplicitazione del genitivo *tou* il passo sia più preciso. Tradurre “cammino verso la reminiscenza” rimanda infatti all'idea della reminiscenza come finalità o traguardo e non come cammino stesso. L'espressione “cammino *della* reminiscenza” rende bene l'idea dell'*anamnesis* come percorso, da cui non possono e devono essere escluse le fasi iniziali, come sono quelle che sta sperimentando lo schiavo.

4. *Anamnesis* come predisposizione alla ricerca.

Alla fine dell'esperimento geometrico abbiamo lasciato lo schiavo in possesso di alcune opinioni vere (*doxai* che provengono necessariamente da un altro tempo, 86a) su ciò su cui era stato interrogato, e Socrate convinto del fatto che se il ragazzo fosse ulteriormente interrogato, non meno di un altro, arriverebbe da se stesso all'*episteme* (85d-86b). Si conviene a questo punto che se la verità delle cose è da sempre presente nella nostra anima, l'anima deve essere immortale e perciò non ci si deve in alcun modo arrendere nel cercare di ricordare. Successivamente leggiamo:

MENONE: Non so come, Socrate, ma mi sembra che tu dica bene. SOCRATE: Anche a me sembra, Menone. Quanto al resto, non mi impegnerei troppo in difesa del discorso; ma che, presumendo che si debba cercare ciò che non si sa saremmo migliori, più virili e meno pigri che se pensassimo che non è possibile trovare ciò che non si conosce né lo si deve cercare-ecco per questo sarei pronto a combattere, se ne fossi capace, a parole e con i fatti. (*Men.*, 86b5-c)

Questo passo è stato letto da molti studiosi nel senso che il *logos* di cui Socrate non vuole fare apologia sia proprio quello riguardante l'*anamnesis*⁷¹. Credo invece che in questo breve scambio di battute vada vista la cautela di Platone nell'affrontare un tema così complesso, come risulta essere il porre a fondamento di una teoria epistemologica una condizione di possibilità metafisica, mettendo in relazione la conoscenza con le questioni della natura dell'anima. Da ciò non consegue affatto che la cautela di Socrate nel difendere l'argomentazione significhi una svalutazione della dottrina in generale. Per di più il fatto che di reminiscenza si

71 Ho già fornito una breve panoramica di queste posizioni Cfr. *supra*, p.34 n.55.

parli anche nel *Fedone*, ne è la prova. In quest'ultimo dialogo Platone mette a punto gran parte delle questioni lasciate in sospeso nel *Menone*, soprattutto per quel che concerne l'immortalità dell'anima e il legame con le Forme. La battuta di Socrate credo vada quindi considerata in un'ottica di *perfezionamento*: la reminiscenza ha bisogno di ulteriori chiarimenti e sviluppi perché finora è stata considerata “solo” come discorso appreso da sacerdoti e sacerdotesse. E in ottica di perfezionamento va considerato anche l'atteggiamento nei confronti della ricerca che deve vederci “più virili”, “meno pigri”(86d10) e non corruttibili da certi discorsi eristici che realmente *intorpidiscono* l'anima. Il parallelismo fra l'*anamnesis* e la *zetesis* non è nuovo all'interno del dialogo, dato che già a 81e Socrate aveva sostenuto che il discorso sulla reminiscenza può rendere attivi e dediti alla ricerca (*ergatikous te kai zetetikous*). Fin dall'inizio Socrate aveva reso nota la necessità di abbandonare la pratica di discussione sofistica, ché ben presto si sarebbe rivelata sterile per assumere un atteggiamento più dialettico:

E se chi interroga fosse uno di quei sapienti che polemizzano e sfidano, gli direi «Io ho parlato; ma se non parlo correttamente, è tuo compito ora chiederne conto e confutare». Ma se invece, proprio come ora io e te, volessero discutere insieme da amici, allora bisognerebbe rispondere in modo per così dire più dolce e più dialettico (*dialektikoteron*)⁷². E il modo più dialettico consiste, forse, non solo nel rispondere il vero, ma anche per mezzo di termini che chi pone la domanda abbia confermato di conoscere. (*Men.* 75c8-e)

Se la reminiscenza è chiamata a rispondere all'esigenza di fondare *la possibilità* della conoscenza, e il risultato più certo che raggiunge nelle conclusioni è l'essere garante dell'atteggiamento propulsivo verso la conoscenza, dobbiamo concentrare

⁷² Non si può tralasciare il fatto che probabilmente siamo di fronte alla prima occorrenza nel corpus platonico del termine *dialektikos*. Cfr. Bonazzi, *op.cit.*, p. 25.

ogni sforzo nell'approfondire il legame tra l'*anamnesis* e la *zetesis*. In verità si deve considerare che, indirettamente, questo è l'argomento finora più esaminato: avendo sempre tenuto in primo piano l'esigenza di mostrare l'*anamnesis* come processo e di individuare, come parte integrante di questo processo, alcuni fenomeni altrimenti ascrivibili all'*aisthesis*, abbiamo implicitamente sostenuto che la reminiscenza è un percorso di ricerca. Un cammino che fin dai suoi primi passi consente di *ri-*conoscere le cose come qualcos'altro sullo sfondo della *sungeneia* della natura. Ho ulteriormente agomentato che tale percorso è segnato da una sempre maggiore *consapevolezza* del “soggetto” conoscente, poiché l'esercizio della capacità di vedere doppio consente di *intra-vedere* le connessioni nascoste al di là del mondo empirico e quindi, di conoscere la struttura ontologica della realtà. Il cammino *della* reminiscenza è un cammino di ricerca in più direzioni: la prima, decisamente pre-filosofica, è quella verso il mondo sensibile (come abbiamo visto nel *Fedone*); una seconda, filosofica, è quella che si muove all'interno dell'anima nella ricerca delle tracce residuali che siamo convinti di possedere dentro di noi, e una terza, quella che cerca di *ri-salire* a quell'unità attraverso il metodo dialettico (che esamineremo nell'ultima definizione e nel *Fedro*).

Condensando l'*anamnesis* in questo triplice movimento, dal sapore forse eccessivamente hegeliano, non voglio appiattire la ricchezza della gnoseologia platonica sulla sola reminiscenza, poiché intervengono al suo interno moltissimi altri fattori di cui in questa sede non si può rendere conto. Piuttosto vorrei rendere l'idea di come con questo concetto complesso Platone fornisca allo stesso tempo la giustificazione della possibilità del conoscere e gli strumenti per direzionare la ricerca che deve, in ultima istanza, trascendere dal mondo sensibile. Il sentiero

(*atrapos*) filosofico si differenzia dagli altri perché è un *processo consapevole*, e la consapevolezza si acquisisce attraverso la coscienza della reminiscenza. È dunque in questo contesto “cognitivamente dinamico”⁷³ che si muove la riflessione sulla reminiscenza in un quadro in cui l'aspetto della ricerca non è messo in secondo piano rispetto a quello dell'apprendimento: infatti, “cercare (*zetein*) e apprendere (*manthanein*) sono, nel loro complesso (*holon*), reminiscenza” (81d 5-6). A mio avviso il termine *holon* è molto rappresentativo poiché sottolinea che la ricerca e l'apprendimento reminiscenza lo sono *nel loro complesso*, ovvero che l'*anamnesis* rappresenta una sorta di *conditio sine qua non* per svolgere qualsiasi tipo di indagine con l'atteggiamento corretto, senza con questo essere *completamente* identificata con esse. Intendo dire che con l'espressione *holon* si comprende allo stesso tempo la centralità della reminiscenza nella *zeteis* e l'impossibilità di ridurre il problema della conoscenza solo a quest'ultima.

Tali riflessioni sul carattere complessivo del concetto di *anamnesis* mancano in realtà dell'ultimo passaggio, della definizione che Platone fornisce nel dialogo sulla virtù, che chiude il discorso sulla *genesì* della reminiscenza. Nel *Menone*, come nel *Fedone*, si è tracciato un percorso in ascesa, che non solo dà ragione delle fasi iniziali del processo anamnastico, ma ne individua anche l'eventuale conclusione, se di conclusione vera e propria si può parlare. Se infatti la reminiscenza giunge a coincidere con la predisposizione alla ricerca, e sempre maggiore capacità di affinamento della ricerca, essa è presente lungo tutto il tragitto verso la conoscenza, perché, come abbiamo visto, le connessioni da scoprire non sono esclusivamente orizzontali ma devono ri-salire fino alle Forme.

73 Cfr. Valditara-Napolitano, *op.cit.*, p.205.

4. αἰτίας λογισμός: una definizione.

Verso la fine del dialogo, dopo aver ancora cercato una definizione corretta della virtù e dopo l'acceso dibattito con Anito, Socrate tenta di dimostrare che la virtù dei governanti può essere prodotta anche dal possesso di retta opinione, oltre che dalla conoscenza vera e propria. Segue, necessariamente, la spiegazione sulla distinzione fra opinione vera (*alethes*) o retta (*orthē*) e conoscenza (*episteme*) nel celebre passo delle statue di Dedalo:

Possedere una statua di Dedalo che non è legata non ha grande valore, è come uno schiavo che scappa: non rimarrebbe ferma; legata invece vale molto: sono opere davvero belle. A che scopo dico questo? Riferendomi alle opinioni vere. Anche le opinioni vere, infatti, per tutto il tempo in cui rimangono, costituiscono un bel possesso e producono ogni bene: ma non sono solite restare ferme a lungo, e se ne scappano dall'anima umana, così che non hanno grande valore, a meno che uno non le leghi con il ragionamento della causa (*aitias logismo*). E questo, caro Menone, è la reminiscenza, come abbiamo convenuto nei discorsi precedenti. Quando siano legate, diventano in primo luogo conoscenze, poi conoscenze stabili. È per questo motivo che la conoscenza vale più dell'opinione corretta, ed è per il legame che la conoscenza differisce dall'opinione corretta. (*Men.* 97e-98b)

La prima osservazione è che αἰτίας λογισμός è un *unicum* all'interno del *corpus* platonico, e per questo motivo, l'interpretazione del passo si è rivelata molto complessa. Gli studiosi, nel tentare di far luce su questa definizione della reminiscenza, hanno rintracciato altre espressioni che potessero corrispondere all'*aitias logismo* del *Menone*. Fra questi, vale la pena fare riferimento a Stefano Martinelli Tempesta⁷⁴ e Joseph Bedu-Addo⁷⁵ che hanno messo in relazione il passo

⁷⁴ Cfr. Martinelli Tempesta, *Alcune considerazioni su Platone "Menone"*, 98a3 (αἰτίας λογισμός), in *Acme*, 53.2, 2000, pp.3-18.

⁷⁵ Cfr. Bedu-Addo, *op.cit.*

con il celebre *logon didonai* di *Simposio* (202a) e *Fedone* (101d). Prima di proseguire su questa strada si deve per lo meno accennare alla presenza di un'altra interpretazione, basata su una variante del testo tràdito che si trova in un anonimo *Commentario al Teeteto*⁷⁶, in cui si legge l'espressione del *Menone* trasformata in αἰτία λογισμοῦ (“a causa del ragionamento”). Martinelli Tempesta mi sembra adduca valide ragioni per considerare la variante una semplice “citazione orientata”, dato che l'anonimo commentatore sembra citare il dialogo a memoria e non direttamente⁷⁷. Anche in connessione con il problema della reminiscenza mi sembra abbia più valore il testo tràdito. Considerando l'evidente corrispondenza tra le Forme, la causa e ciò che mancherebbe per completare il percorso dell'*anamnesis*. Insomma il fatto che il papiro berlinese proponga una *lectio singularis* non riscontrabile in altri commentatori antichi e la sostanziale coerenza del passo, non solo con il resto del dialogo, ma con l'argomento complessivo della reminiscenza, mi fa decisamente propendere per la formulazione *aitias logismo*⁷⁸.

Torniamo al più lineare parallelismo con il *logon didonai*. In *Simposio* 202a 3-7 la sacerdotessa Diotima spiega al giovane Socrate:

-E così anche ciò che non è sapiente, dovrebbe essere ignorante? O non t'accorgi che c'è qualcosa di mezzo tra sapienza e ignoranza? -E che è? -Non sai che l'opinare rettamente, quand'anche non se ne sappia dare ragione (*logon dounai*), non è né scienza, poiché dove non si sa dar ragione, come potrebbe esserci scienza? né ignoranza, perché ciò che per avventura coglie nel vero, come potrebbe essere ignoranza? E qualcosa di simile è la retta opinione, qualcosa di mezzo tra

76 Editto per la prima volta a Berlino nel 1905 da H.Diels-W.Schubart e per questo motivo conosciuto come “anonimo Commentario berlinese”

77 Cfr. Martinelli Tempesta, *op.cit.*, p. 4 ss.

78 Per ulteriori approfondimenti sulla questione rimando a: H.Terrant, *By Calculation of Reason?* In P.Huby-G.Neal, *The criterion of Truth*, Liverpool, 1989. A.Carlini, *Plato, Meno 98 a 3(aitias logismo/aitiai logismou: utrum in alterum?* In L.Belloni-G.Milanese- A.Porro (edd.) *Studia classica Iohanni Tarditi oblata*, Milano, 1995, vol.II, pp.1017-1027.

intendimento e ignoranza.

Dal passo si desume facilmente che la differenza fra *episteme* e *orthe doxa* è la capacità di rendere ragione di ciò che si sa, che, secondo quanto è detto nel brano delle statue di Dedalo, corrisponde all'*anamnesis* e alla ricerca della causa. Martinelli Tempesta invita a non forzare il testo platonico fino a considerare come perfettamente sinonimi *logos* e *aitia*, che costituirebbe un'improprietà linguistica di non poco conto⁷⁹. L'analogia fra le due locuzioni deve essere interpretata in termini più generici. D'altra parte l'ambito in cui Diotima evoca il *logon didonai* è esattamente lo stesso che muove l'obiezione di Socrate al discorso eristico di Menone. Vi è uno stadio intermedio fra conoscenza ed ignoranza che garantisce l'esecuzione della ricerca e l'approdo al porto dell'*orthe doxa*. In entrambi i casi si compie un percorso verso la stabilità dell'*episteme*, complessivamente *ascendente*, poiché volto a conoscere la natura degli enti non solo per se stessi ma in ragione della loro causa cosicché se ne ricavi la vera natura. Riflettendoci ancora una volta ciò significa che per Platone rendere ragione di qualcosa significa conoscerne la causa, ovvero ri-conoscere il legame con le forme eidetiche di cui rappresentano il modello, che sono esattamente ciò grazie al quale (δὲ) le cose sono così come sono. Ripensando al *Fedone*, la reminiscenza aveva il compito, esercitando la propria capacità di *vedere doppio*, di scorgere le reali associazioni tra le cose e di ricondurle al loro statuto di immagini. Lo stesso si può dire che accada nel *Simposio* là dove il *logon didonai* consiste nel rendere conto del fatto che la molteplicità dei corpi belli partecipano inevitabilmente all'unità del bello in sé⁸⁰.

79 Cfr. Martinelli Tempesta, *op.cit.*, p. 17.

80 Aver fatto riferimento al *Simposio* era inevitabile per quel che riguarda il parallelismo fra le espressioni che vi si trovano e il *Menone*; ciò non toglie che parlarne qui in riferimento alla

Le circostanze di questi dialoghi sono senz'altro comuni: del resto fin dalla prima introduzione della reminiscenza nel *Menone* si è subito introdotti in un argomento il cui principale scopo è quello di rendere ragione di ciò che accade. Anche i sacerdoti e sacerdotesse si distinguono per il loro avere a cuore $\pi\epsilon\rho\iota\ \tilde{\omega}\nu\ \mu\epsilon\tau\alpha\chi\epsilon\rho\iota\zeta\omicron\nu\tau\alpha\iota\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \tilde{\omicron}\sigma\iota\varsigma\ \tau'\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ (*Men.* 81b), dunque sembra che anche la reminiscenza risponda, complessivamente, alla questione della ricerca del *logos*.

Ancora più specifica per il percorso che sto compiendo è l'analisi di Bedu-Addo che, sostenendo anch'egli la possibilità di ricondurre il ragionamento della causa al *logon didonai*, sviluppa il parallelismo tra il *Menone* e *Fedone* 101d 1-8:

Che se poi qualcuno si ostini in codesta ipotesi per sé sola, lo lascerai dire e non risponderai se prima tu non abbia esaminate le conseguenze che da quella risultano, e cioè se ti pare siano d'accordo fra loro o no; e, quando ti bisogni dar conto (*didonai logon*) di codesta ipotesi in sé, allora procederai allo stesso modo, ponendo a sua volta un'altra ipotesi, quella che ti sembra via via la migliore fra quelle che sono più in alto e cioè di carattere più universale, fino a che tu non giunga a qualche cosa che sia sufficiente per sé medesimo (*ti ikanon*).

reminiscenza, mi costringe a fare alcune considerazioni sull'assenza di *anamnesis* dal dialogo. Il problema delle "assenze" costituirà decisamente il fulcro centrale della seconda parte della mia tesi, ma ciò non impedisce di fare alcune considerazioni preliminari su questo dialogo. L'occasione in cui si potrebbe attendere l'introduzione o semplicemente l'uso del termine *anamensis* è proprio il discorso di Diotima, la sacerdotessa di Mantinea, per di più introdotta nel dialogo con la stessa enfasi di "autorità teologica" con cui erano stati introdotti i sacerdoti e le sacerdotesse all'inizio dell'argomento della reminiscenza nel *Menone*. Il dialogo fra Diotima e Socrate non fa altro che rispecchiare in parte ciò che abbiamo visto nel *Menone*, con la sola differenza che l'interlocutore della sacerdotessa è filosoficamente in grado di cogliere le realtà ultime. Diotima rende Socrate libero dalle sue false credenze e dopo avergli mostrato la vera natura di Eros e del bello rende ragione di ciò che dice con il percorso ascensivo verso la conclusiva consapevolezza dell'esistenza del bello in sé. Socrate ha reminiscenza? Senza alcun dubbio se si intende la reminiscenza come percorso di consapevolezza pre-filosofica e filosofica. Credo che la ragione per cui non si faccia esplicito riferimento alla reminiscenza è la specificità degli argomenti che il dialogo tratta, *ta erotika*, che esulano dai soliti contesti in cui viene inserita la reminiscenza. Si può anche ipotizzare che determinante sia il fatto che al momento della stesura del *Simposio* Platone non avesse intenzione di far passare ancora una volta la dottrina della reminiscenza come un discorso ascoltato da una sacerdotessa perché, come abbiamo dimostrato, già a partire dal *Menone* e dal *Fedone* l'aveva affrancata dalla sua origine religiosa.

Secondo Bedu-Addo l'*aitias logismos* equivale al raggiungimento della completa reminiscenza della forma “dell'area in sé”, che resta inaccessibile allo schiavo durante il test geometrico. Il passaggio verso la conoscenza della causa (e quindi della Forma) corrisponderebbe, secondo lo studioso, a “the upward path”⁸¹ del metodo ipotetico come viene descritto nel *Fedone*, e il *ti ikanon* del passo sopracitato svolgerebbe la funzione di *aitia*. Il che significa che il punto di arrivo a cui il percorso conoscitivo deve tendere è l'ipotesi oltre la quale non è possibile porre nulla di più universale, e ciò è garantito dalla reminiscenza, ovviamente rimanendo entro i limiti imposti dall'indagine dialettica. La prova di questa convergenza risiede, secondo Bedu-Addo, nel *Menone* stesso, perché Platone vi fornisce un buon esempio di metodo delle ipotesi e di *aitias logismos* nella ricerca sulla natura dell'*arete*:

Thus, the proposition “virtue is good” functions as the “something adequate [*ti ikanon*] in the argument “from a hypothesis; and the entire proof which gives the account of the hypothesis “virtue is knowledge” as recommended at *Phaedo* 101D is to be seen as an instance of “tying down” the true opinion, namely, virtue is knowledge “by reasoning out the cause”⁸².

Ciò spiegherebbe perché, nonostante siano in campo tutte le ipotesi per ottenere la definizione della virtù (conoscenza del Bene) e la reminiscenza abbia iniziato il suo percorso, i tempi e i modi non sono filosoficamente maturi per concludere quel percorso con la consapevolezza che richiede. Dunque, se anche ridimensioniamo la questione al solo *Menone* come vuole Martinelli Tempesta, l'*aitias logismo* “è il tentativo di dare una definizione che è ciò a cui deve mirare colui che voglia

81 Cfr. Bedu-Addo, *op.cit.*, p.247.

82 Cfr. *ibidem*.

rispondere bene a colui che interroga”⁸³.

A mio avviso, al di là delle possibili letture alternative dell'*aitias logismos*, il passo delle statue di Dedalo rappresenta in qualche modo ciò che mancava del percorso conoscitivo che si era intrapreso dall'inizio del dialogo e che si era lasciato inconcluso con la fine dell'interrogazione dello schiavo. La sua oscurità dipende dal fatto che, il risultato del percorso, ovvero il passaggio dall'*orthē doxa* all'*epistēmē*, è proposto in immagine (quella delle statue di Dedalo) e non effettivamente compiuto. Non può che essere così: d'altra parte questi temi hanno bisogno di interlocutori meno acerbi, votati ad una ricerca filosofica più complessa e non unicamente interessati, come è il caso di Menone, ad imparare discorsi sofisticamente validi da utilizzare in pubblico.

Se ripensiamo alla fine dell'esperimento matematico Socrate sosteneva che se interrogato ancora *pollakis ta auta tauta kai pollache* (85d), il ragazzo sarebbe arrivato a possedere *epistēmai* su questi argomenti. Concludendo che le conoscenze stabili si raggiungono *aitias logismo*, sembra che il ragionamento della causa corrisponda appunto all'interrogazione “a più riprese e in più modi” (o come traduce più puntualmente Franco Ferrari “più volte e in vari modi”)⁸⁴. Per quanto questa equazione possa sembrare riduttiva, credo invece la si possa intendere come indicazione, se pur generale, del percorso da seguire per la conoscenza. Se infatti si considerano queste conclusioni relativamente al dialogo in cui sono sviluppate, ciò che viene affermato è che, in qualsiasi modo avverrà, la ricerca deve muoversi nel campo del *dialeghestai*, e tale è l'indicazione fondamentale che si deve sempre tenere presente. Credo sia superfluo cercare di più in questo passo, soprattutto

83 Cfr. Martinelli Tempesta, *op.cit.* p.17.

84 Cfr. F Ferrari, *La transizione epistemica*, in Erler-Brisson, *op.cit.*, pp. 290-296, p.294.

cercarvi incongruenze e somiglianze con l'epistemologia dei dialoghi maturi, poiché l'atmosfera di tutto il dialogo è volutamente non-specifica e preparatoria, e dunque il risultato positivo non può che essere altrettanto generico. Con questo non voglio sostenere che le coordinate epistemologiche del *Menone* non possano combaciare con quelle dei dialoghi maturi bensì che la si debba valutare esclusivamente e relativamente ai fini per cui se ne parla: *pros orthoteta praxeos* (97b10). Oltre ad uno scopo ben preciso, l'esigenza pratica appunto, è Platone stesso ad indicare la provvisorietà di tali risultati, sia con l'utilizzo dell'avverbio *pollache* a 85d che può nascondere dietro di sé diverse possibilità di sviluppo del metodo dialettico, sia con la battuta di 98b1-5:

Eppure, anche io parlo non sapendo ma per immagini (*ego hos ouk eidos lego, alla eikazon*). Ma che opinione corretta e conoscenza siano qualcosa di diverso, questo non mi sembra di immaginarlo: se c'è qualcosa che posso dire di sapere- e sono poche le cose che direi di sapere- questa è proprio una di quelle che potrei annoverare tra le cose che so.

Socrate ammette di sapere che necessariamente *orthē doxa* ed *epistēmē* differiscono, ma non ha la piena certezza del modo in cui lo fanno: infatti si limita a *raffigurare* attraverso una “analogia illustrativa”⁸⁵, che è riferibile al singolo caso o piuttosto passibile di correzione ed evoluzione. Le conclusioni sulla differenza fra opinione vera e conoscenza rimangono vaghe nel *Menone*, perché Platone ha pochi elementi a disposizione per determinare specificamente in che modo la conoscenza possa diventare stabile. Tale indeterminatezza è provata anche dal fatto che nei dialoghi successivi ciò che nel *Menone* è rappresentato dall'*aitias logismos*, viene

85 Prendo in prestito l'espressione utilizzata da Martinelli Tempesta per indicare l'esempio della via di Larissa, Cfr. Martinelli Tempesta, *op.cit.*, p.16.

attribuito ad altri concetti (*logon didonai* uno fra tutti)⁸⁶. Per quanto riguarda la mia analisi sulla reminiscenza nel *Menone*, la definizione *aitias logismos* iscrive l'*anamnesis* a pieno titolo fra i concetti epistemologici che garantiscono il percorso conoscitivo. Dunque la conoscenza “è cosa di maggior valore” rispetto alla opinione a causa del legame che si costituisce con il ragionamento della causa. Il domandare *pollakis ta auta tauta kai pollache* deve riferirsi, fra le altre cose, allo spostare l'indagine verso il piano della ricerca della causa ovvero del vero essere, perché solo in questo modo si garantisce il raggiungimento di un sapere certo e universalmente valido. L'*anamnesis* deve dunque sovrintendere anche (e soprattutto) al passaggio dalla realtà sensibile alla conoscenza dell'*eidos*, che, come è noto, è la causa delle proprietà delle cose, grazie alla capacità di creare legami *verticali* in astrazione. Si riconosce anche in questo caso la capacità associativa che avevo individuato nel *Fedone*, culminante nella sfera delle Forme, qui non ancora direttamente nominate ma distintamente evidenti. L'*aitia* a cui si fa riferimento deve riferirsi dunque al $\delta\iota\omicron$ di cui si è parlato a 72c7, ovvero a ciò grazie a cui si può dire che qualcosa appartiene ad una forma unica ed identica. L'esplicitazione della causa è proprio la ricerca del principio unitario che è mancata all'indagine di Menone e dello schiavo, e che manca a coloro che non intraprendono l'autentica

86 Il problema più scomodo riguardo al passo delle Statue di Dedalo e alla differenza fra *orthē doxa* ed *epistēmē* è l'incongruenza con il divieto formulato in *Repubblica* 478b dove si stabilisce che lo stesso oggetto non può risultare sia conoscibile intellettualmente che opinabile. Per quanto eccellente, l'analisi di Ferrari, *op.cit.* p.295, dove si solleva questo problema, non mi sembra risolva completamente la questione, neppure esplicitando il ruolo delle Forme e identificando la “transizione epistemica” fra opinione ed episteme con la “capacità di ricondurre una certa qualità (*poion*) all'essenza (*ousia*) ossia la capacità di dedurre il *poion* dall'*ousia*.”. Il problema risiede, a mio avviso, non solo nella diversità dei due brani ma soprattutto nella problematicità del passo della *Repubblica*, come viene rilevato anche da Centrone: “Questa caratterizzazione può lasciare perplessi perché, se la distinzione tra *doxa* ed *epistēmē* è determinata dalla differenza dell'oggetto, sembra possibile avere una conoscenza fallibile dell'oggetto dell'*epistēmē* ed una infallibile dell'oggetto della *doxa*. D'altro canto, però, la conoscenza epistemica, in quanto tale, non è fallibile” Cfr. Platone, *Repubblica*, Bari, Laterza, 1997, p.763.

strada della filosofia perché non convinti dell'esistenza di tale principio. Ecco perché l'*aitias logismos* è soltanto dichiarato e non concretamente realizzato, perché rappresenta il culmine del processo anamnastico che, dovendosi concludere nella conoscenza eidetica delle Forme, è riservato a chi il cammino della reminiscenza è *consapevole* di percorrerlo. Tuttavia l'equivalenza fra *aitias logismo* e il principio causale unitario è tutt'altro che scontata, e occorrono ulteriori considerazioni che ne specifichino il significato. Le indicazioni più appropriate in questo senso possono essere fornite come vedremo, da alcuni passi del *Fedro*, che consentono di cogliere finalmente una concezione compiuta della reminiscenza come processo che conduce da una condizione pre-filosofica ad una decisamente dialettica di apprendimento delle Forme.

Per adesso la conseguenza più significativa di queste valutazioni è la consapevolezza di dover integrare, in uno studio complessivo sulla reminiscenza, le indagini sulle diverse modalità con cui Platone intende il percorso verso l'episteme. Non tanto con il fine di considerare l'*anamnesis* un termine e concetto onnipresente ed onnicomprensivo, bensì per valutarne obiettivamente la funzione. Quest'ultimo paragrafo infatti ha permesso di individuare che la nozione di reminiscenza, trovandosi al centro del problema fondamentale della conoscenza, è soggetta ad uno sviluppo teorico molto complesso, di cui *Menone* e *Fedone* rappresentano solo le premesse. Il *didonai logon* e il metodo delle ipotesi sono solo i primi nessi da mettere in evidenza affinché una ricerca sulla reminiscenza nel pensiero platonico possa dirsi completa. Questi nessi sono di straordinaria importanza soprattutto dal momento che, dopo *Menone* e *Fedone*, la dottrina dell'*anamnesis* ricompare solo ancora una volta nel *Fedro*, mentre viene tralasciata

in dialoghi fondamentali per la teoria della conoscenza, quali *Simposio*, *Repubblica* e *Teeteto*.

Tuttavia un'interpretazione complessiva della reminiscenza non può trascurare questi dialoghi, anche se in essi Platone pur trattando di accesso alla conoscenza non fa alcun riferimento ad *anamnesis*. Del resto, la scelta di Platone di non introdurre una certa dottrina in un certo dialogo può fornire dati altrettanto importanti sulla dottrina stessa. Dunque, nel caso dell'*anamnesis*, la difficoltà data dalla sua “assenza” è superabile se si tiene conto dei concetti che ne hanno potuto prendere il posto. Alla luce di ciò è mia intenzione dedicare la prima parte del prossimo capitolo, dedicato al periodo della maturità, ad alcune letture possibili della assenza della reminiscenza nella *Repubblica*.

Capitolo III

Problemi ed interpretazioni dell'*anamnesis* fra *Repubblica* e *Fedro*.

1. Dove e perché non si parla di *anamnesis*.

Con l'analisi di *Fedone* e *Menone* si è cercato di mettere in luce le premesse dell'affermazione secondo cui «ogni apprendimento è reminiscenza» stabilendo che la dottrina dell'*anamnesis* da un lato deriva da un retroterra filosofico-religioso che ne garantisce i legami con la vita dell'anima prima e dopo l'unione col corpo, e dall'altro definisce una funzione cognitiva di tipo associativo che consente al soggetto cosciente di ri-conoscere ciò che è presente nella sua memoria. Il tentativo di tenere insieme presupposti tanto diversi, che, ad un primo sguardo, sembrerebbero perfino inconciliabili ha prodotto comprensibili difficoltà. La linea interpretativa che ho scelto dimostra, non senza difficoltà, che è la complessa compresenza di questi presupposti a definire la reminiscenza una *zetesis* oltre che una *mathesis*, ovvero il lungo percorso verso la conoscenza, di cui i ricordi dell'anima prima dell'incarnazione sono un solo passaggio. Ciò significa che l'identificazione di ogni apprendimento con la reminiscenza scaturisce sì dalla necessità di *fondare una teoria della conoscenza metafisica*, ma anche dalla consapevolezza che ogni ricerca filosofica inizia con l'interrogarsi circa la realtà empirica mediante le facoltà mentali di cui tutti gli uomini dispongono. Solo in

quest'ottica *Menone* e *Fedone* sembrano presentare una dottrina dell'*anamnesis* più o meno coerente, malgrado le differenze nella trattazione del tema.

Tuttavia è emerso che la dottrina della reminiscenza risulta complessa anche a causa della varietà di elementi che concorrono alla sua definizione: per esempio il concetto di seconda navigazione o quello di *aitias logismos*.

Ho già avuto occasione di sostenere che questo lavoro ha come scopo principale individuare le diverse sfaccettature dell'*anamnesis* nell'intero sviluppo filosofico di Platone, e a tal fine, dopo i dialoghi che ho analizzato, dovrò considerare se e come cambia la dottrina della reminiscenza nel periodo della tarda maturità e nei dialoghi dialettici. L'intento è dunque di analizzare il testo dei dialoghi in cui il termine *anamnesis* compare (*Fedro* in questo capitolo e *Filebo* nel prossimo) per comprendere il significato della dottrina al loro interno. Invece nei dialoghi in cui, pur trattando del tema della conoscenza, non si parla di reminiscenza (mi soffermerò in particolare sulla *Repubblica* in questo capitolo e sul *Teeteto* nel prossimo) tenterò di utilizzare i nessi con gli altri concetti messi qui in opera, per valutare se l'assenza dell'*anamnesis* dipenda dalle particolari esigenze interne al dialogo, o dalla modificazione/abbandono della dottrina stessa.

La difficoltà maggiore risiede nel conciliare quella che ho definito una prospettiva d'indagine *diacronica* con il principio in base al quale nei dialoghi platonici tutto dipende dal contesto. Se si facesse attenzione solamente all'evoluzione cronologica del concetto di reminiscenza in tutti (o quasi) i dialoghi, si correrebbe il rischio di *sistematizzare* la dottrina dell'*anamnesis*, falsificando il principio da cui ero partita in base al quale non si può parlare di *una teoria* della reminiscenza. Se invece si tiene conto, insieme all'ordine cronologico dei dialoghi, del principio espresso

chiaramente da Charles Kahn secondo cui nei dialoghi platonici non esiste alcuna formulazione definitiva delle dottrine perché “tout dépend du contexte”, si rende giustizia della complessità dei concetti platonici e, nel nostro caso, della reminiscenza⁸⁷. L'*anamnesis*, come ho avuto la possibilità di mostrare, è più complessa di quanto appare e le appartengono funzioni che vanno al di là dell'equazione conoscenza=ricordo; tuttavia è altrettanto vero che Platone la descrive sempre nel suo stretto legame con la natura dell'anima e in un'atmosfera misticheggiante. Ciò può significare che in contesti in cui si parla di conoscenza e di Forme da un punto di vista strettamente epistemologico, o là dove si riconoscono all'interno dei dialoghi scopi politici o protettici, la reminiscenza potrebbe apparire fuorviante e decisamente fuori luogo. È per questa ragione che ogni volta che ho incontrato una definizione dell'*anamnesis* ho cercato di analizzarne il contesto ed esplicitare i possibili nessi con altri concetti. Solo in questo modo è possibile costruire ponti fra i dialoghi e rimediare al problema della mancanza di un'approfondita trattazione di Platone della reminiscenza.

Considerando la centralità della dottrina della reminiscenza nella teoria della conoscenza del *Menone* e del *Fedone* è inaspettato che essa compaia altrove unicamente nel *Fedro* all'interno del secondo discorso di Socrate e del celebre mito

87 Cfr. C. Kahn, *Pourquoi la doctrine de la réminiscence est-elle absente de la République?* In M. Dixsaut (sous la direction de), *Études sur la République de Platon, 2, De la science du bien et des mythes*, pp. 95-103, Paris, Librairie Philosophique, 2005, p.96. Secondo lo studioso americano, pur perseguendo il costante scopo di dimostrare la possibilità di una realtà stabile ben diversa da quella governata dalle leggi del tempo, Platone utilizza ogni volta modalità (schemi) e punti di vista differenti. Per questo egli non potrebbe essere più distante da un filosofo sistematico.

Per quanto riguarda la reminiscenza questa posizione sembra essere la più appropriata perché essa costituisce uno dei tanti modi con cui Platone tratta il tema della conoscenza e delle Forme e, come tale, può trovare molte definizioni differenti e molti concetti analoghi.

della biga alata (*Phaedr.* 249c-250d). Tuttavia la centralità dell'*anamnesis* in quei dialoghi non impedisce che la dottrina, già a partire dai dialoghi della maturità, venga abbandonata in favore di un'altra, più congeniale all'evoluzione della dottrina delle Forme e al rapporto con la conoscenza umana. Come abbiamo già osservato più volte infatti, nei dialoghi costruttivi infatti, dove Platone approfondisce e specifica il ruolo delle Forme, non si fa alcun riferimento all'unica dottrina che, almeno nel *Fedone*, sembrava testimoniare e garantirne l'esistenza. In questo senso il tributo alla reminiscenza nella palinodia di Socrate (*tauta men oun mneme kecharistho*, *Phaedr.*, 250c7) deve essere posto come il termine *ante quem* non si può comunque parlare di radicale “cambiamento” della dottrina. Nel *Fedro* infatti, sia per quanto riguarda il “luogo” in cui è inserita, sia per la definizione che Socrate ne dà, non si riscontrano sostanziali differenze rispetto ai contenuti dei due dialoghi precedenti. Se, come è plausibile, il *Fedro* è riconducibile ai primi dialoghi della vecchiaia significa, con ogni probabilità, che la dottrina non viene dichiaratamente smentita rimane sostanzialmente invariata dopo i dialoghi metafisici costruttivi, in particolar modo *Simposio* e *Repubblica*⁸⁸. Ho già speso qualche parola in merito al *Simposio* nel capitolo precedente⁸⁹ mentre mi interessa approfondire qui il fatto che, nei libri centrali della *Repubblica*, dedicati al problema della conoscenza, non si parla di reminiscenza.

88 Per quanto riguarda il problema di una eventuale trasformazione della reminiscenza *dopo* il *Fedro*, devo rimandare all'ultimo capitolo, in cui prenderò in considerazione ciò che si dice dell'*anamnesis* in uno dei dialoghi notoriamente considerato fra gli ultimi scritti da Platone: il *Filebo*. La questione maggiormente irrisolta per quanto riguarda l'abbandono della reminiscenza è proprio questa, perché, come vedremo, nel *Filebo* Platone parla in modo molto diverso dell'*anamnesis* rispetto a *Fedone*, *Menone* e *Fedro*. È comunque importante, al fine di valutare bene anche quest'ultimo problema, considerare ciò che succede prima del *Fedro* cioè ciò che succede fra *Fedone* e *Fedro*.

89 Cfr. *supra*, p.46.

Chi aderisce ad una posizione strettamente evoluzionistica⁹⁰ sostiene che al momento della stesura della *Repubblica* Platone avesse già abbandonato l'idea di una conoscenza innata, acquisita attraverso una via interiore, per una teoria legata all'intuizione noetica delle Forme, accessibile alle anime allenate nella dialettica. Questa teoria evoluzionistica commette in primo luogo l'errore di valutare la reminiscenza in opposizione drastica con la teoria della conoscenza della *Repubblica* e secondariamente non tiene conto delle numerose ragioni per cui il *Fedro* sarebbe posteriore alla *Repubblica*.

Per quanto riguarda l'incompatibilità delle modalità di conoscenza, Kahn osserva puntualmente che Platone parla di visione noetica delle Forme ben prima della *Repubblica*. Nel *Fedone* a 66d, là dove si legge: “bisognerà spogliarci del corpo e guardare con sola la nostra anima pura la pura realtà delle cose”⁹¹; ed anche nel *Simposio* a 210d-211d quando Diotima annuncia l'arrivo alla visione del Bello in sé:

Colui che così condotto è nelle cose d'amore pervenuto a questo punto, contemplando per gradi e senza errori le diverse bellezze, nel momento in cui starà per giungere l'ultimo termine della iniziazione amorosa, ecco, vedrà d'un tratto una bellezza, per la sua natura stessa, meravigliosa.

Considerare inconciliabili i due accessi al mondo intelligibile è riduttivo, poiché non si tiene conto dei molteplici modi con cui Platone esprime un solo concetto. La stessa dottrina della reminiscenza lo dimostra esemplarmente: “*anamnesis*” non è solo una dottrina innatistica, ma essa viene modulata in altri modi.

Per quanto riguarda invece la questione cronologica, che vede ormai la maggior

⁹⁰ È Kahn, *op.cit.*, p.96 a trattare a lungo di tale teoria.

⁹¹ *ibidem*.

parte degli studiosi in accordo per datare la *Repubblica* anteriormente al *Fedro*, menziono solo le prove più sicure: i) de Vries e Bostock sostengono che il grande discorso della prima parte del *Fedro* contiene una prova dell'immortalità dell'anima che supera e completa quella di *Resp.* X⁹². ii) Il *Fedro* introduce, probabilmente per la prima volta, il metodo della *diairesis* e della *synagoge* (*Phaedr.* 266b3). Per questo motivo sarebbe direttamente legato alla quadrilogia dialettica della vecchiaia (*Teeteto*, *Sofista*, *Parmenide*, *Politico*) della vecchiaia. Il metodo delle suddivisioni e riunificazioni viene infatti ripreso ed approfondito nel *Sofista*⁹³.

Se la teoria evoluzionista è da rigettare per questa serie di motivi, non resta che trovare all'interno della *Repubblica* le ragioni dell'assenza di *anamnesis* e capire quale concetto affine potrebbe esserle stato preferito.

L'ampiezza e la complessità della *Repubblica* non permettono certo una considerazione di tutti e dieci i libri che la compongono. Pertanto, una prima valutazione deve circoscrivere la ricerca ai luoghi in cui maggiormente ci si potrebbe attendere l'utilizzo della dottrina della reminiscenza. Credo non vi siano dubbi nell'identificare questi luoghi con i libri centrali (V,VI,VII) dove si fonda il triangolo etica-epistemologia-ontologia destinato a diventare il più celebre di tutto il *corpus*. A partire dalla seconda metà del V libro (473e) Platone vuole legittimare e rendere plausibile sul piano onto-epistemologico il governo dei filosofi, e per questo ha bisogno di una vera e propria *fondazione* metafisica. È nella misura in cui i libri centrali svolgono un ruolo *fondativo* all'interno dell'intero dialogo, che

92 Cfr. C. Rowe, *La data relativa del Fedro*, in L. Rossetti (ed. by) *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992, p.34.

93 Per una più approfondita trattazione del problema della datazione, oltre al testo già citato di Rowe si confronti lo studio di Leonard Brandwood in cui emerge- sulla base dei criteri stilometrici di Ritter- il seguente ordine di composizione: *Repubblica*, *Teeteto*, *Fedro* Cfr. Brandwood, *The chronology of Plato's dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p.251.

potrebbe in linea di principio comparire la dottrina dell'*anamnesis*, che per definizione fonda la possibilità della conoscenza eidetica, ovvero quel sapere immutabile che conferisce ai filosofi-re la legittimità del potere. In realtà le cose sono molto più complesse come già porta a pensare la nostra precedente analisi che: la reminiscenza non è solo una visione, ma un processo. È un processo che ha origine da un *dialeghestai* che, insieme, cercano di comprendere, la natura della realtà e delle sue cause, procedendo in un percorso di astrazione, perché dotati della capacità di collegare fatti empirici con realtà non ovvie e non empiriche⁹⁴. Socrate mette in risalto nel *Fedone* il carattere cognitivo del termine *anamnesis*, nel *Menone* cerca di condurre la dimostrazione dell'efficacia della reminiscenza con uno schiavo, dunque è qualcosa che *in qualche modo* riguarda tutte le anime e non soltanto quelle dei filosofi.

Con ciò non intendo “democratizzare” eccessivamente il concetto di reminiscenza, perché il suo percorso si conclude comunque con la distinzione del pensiero alato dei filosofi -per dirla con le parole del *Fedro* 249c4- da quello di tutti coloro che non conoscono la natura del loro apprendere. Tuttavia va sottolineato che Platone presenta sempre l'*anamnesis* in situazioni in cui si parla del destino e della storia di *tutte* le anime che hanno visto la verità, e che sono potenzialmente *tutte* in grado di risalirvi. Nel *Fedro*, ad esempio, si dice che tutte le anime degli uomini hanno in qualche modo visto la verità, altrimenti non si sarebbero incarnate nella forma umana: *ou gar he ge mepote idousa ten aletheian eis tode hexei to schema* (249b 5-6) e che a dover comprendere ciò che si chiama Idea è l'*anthropon* (b7) e non solo il filosofo. Credo dunque che per queste ragioni la dottrina dell'*anamnesis*

⁹⁴ Prendo in prestito una parte della definizione complessiva dell'*anamnesis* di Frede che ho analizzato nel primo capitolo. Cfr., *supra* p.21 ss.

entrerebbe in contrasto con lo scopo ed il contesto politico della *Repubblica* e in particolare, con lo scopo dei tre libri centrali. In questi ultimi, infatti, si tende piuttosto a *separare* il sapere di coloro che devono governare dal sapere degli altri abitanti della (*kalli*)polis. La legittimazione del potere dei filosofi fondatori della città e dei futuri governanti è legata intrinsecamente all'incapacità degli altri abitanti di elevarsi ad un alto grado di pensiero. Dunque sarebbe fuori luogo proporre una dottrina che punta sulla comunanza delle capacità conoscitive di *tutti* gli uomini e delle loro anime⁹⁵.

Il fatto che la dottrina della reminiscenza non si presti ad alcune implicazioni dei problemi che Platone solleva nella *Repubblica*, non significa che essa venga semplicemente “messa da parte”, né che abbia “perso” valore rispetto alle questioni epistemologiche sollevate in quest'ultimo dialogo. Lo dimostra il fatto che le parole e le immagini utilizzate nel VI e nel VII libro non sarebbero di per sé incomparabili con un quadro della reminiscenza. Al contrario. Il percorso di consapevolezza verso la conoscenza delle strutture della realtà e delle sue cause equivaleva, nel *Menone* e nel *Fedone*, all'avere reminiscenza delle realtà viste dall'anima.

Consideriamo tuttavia i particolari dello svolgimento di tale percorso nel mito della caverna. Tale percorso viene immaginato come il cambio di prospettiva improvviso (*exaiphnes*, 515c6) di un prigioniero costretto ad alzarsi, a girare il collo, a camminare e ad alzare lo sguardo verso la luce

facendo tutto questo soffrirebbe e a causa del riverbero non potrebbe fissare gli occhi sugli oggetti di cui prima vedeva le ombre; che cosa credi risponderebbe, se

95 Questo tema è direttamente collegato con quello che ho affrontato sopra nel paragrafo del primo capitolo *Una questione di soggetti*. Il fatto che solo i filosofi possano completare il percorso della reminiscenza deriva dal loro continuo esercizio, non da una natura superiore delle loro capacità.

qualcuno gli dicesse che prima vedeva semplici illusioni, e che ora, più vicino all'essere e rivolto verso oggetti dotati di maggiore esistenze, vede in modo più corretto? [...] E se poi, lo si riportasse via con la forza, su per la salita aspra e ripida, e non lo si lasciasse prima di averlo trascinato alla luce del sole, non soffrirebbe forse, non protesterebbe per essere così trascinato? (*Resp.* 515d-516a)

Tutta l'immagine si concentra sulla difficoltà e sul dolore del percorso del prigioniero liberato rispetto all'esistenza che conduceva nella caverna. Il punto su cui Platone insiste è che nonostante la liberazione avvenga per natura (*physei*, 515c5) uscire dallo stato innaturale di prigionia comporta l'uso della forza (almeno per quanto riguarda la vita dell'uomo in città)⁹⁶. Il percorso di conoscenza relativamente a questa condizione non è qualcosa che matura spontaneamente dentro di sé, è il frutto di un vero e proprio sforzo e in tal senso si distingue da un processo anamnastico.

Kahn suggerisce un'ulteriore ragione per l'assenza dell'*anamnesis* nella caverna:

Imaginez les complications qui résulteraient pour l'allégorie de la Caverne si les prisonniers étaient supposés revenir à une expérience de la lumière qu'ils auraient antérieurement éprouvée avant d'être incarcérés. [...] Le drame et la difficulté de l'ascension seraient ruinés, ou sérieusement endommagés, si les prisonniers libérés devaient suivre un chemin familier. La vision des Formes ne serait plus une surprise!⁹⁷.

È vero dunque che le immagini e le parole utilizzate in *Menone*, *Fedone* e *Repubblica*, descrivono in ogni caso il passaggio da una condizione in cui la verità non è nient'altro che un'apparenza (un'immagine/un'ombra), al momento in cui lo sguardo è posto su ciò che è veramente reale (il sole/le Forme). Il contesto, però,

⁹⁶ Viene ripetuto diverse volte il verbo *anankazoito*, 515c6, d5 ed utilizzato il linguaggio della costrizione

⁹⁷ Cfr. Kahn, *op.cit.*, p.100.

determina importanti differenze.

Un altro esempio di tale affermazione di fondo è data fra l'immagine di coloro che, rimasti nella caverna, vorrebbero uccidere chi vi è tornato dopo essersi liberato perché si rende ridicolo (*Resp.* 517a), e coloro che nel *Fedro* additano come fuori di sé (*Phaedr.* 249d) chi ha avuto reminiscenza della verità del bello in sé. Sono due modi diversi di descrivere la condizione di vita del filosofo nel mondo: uno dal punto di vista politico e l'altro dal punto di vista psicologico. E se la dimensione strettamente politica della vita del filosofo all'interno della comunità è il punto centrale del mito della caverna, ne consegue, a mio vedere, che una dottrina come l'anamnesis, basata su presupposti mitico-religiosi, non sarebbe in grado di aderire al contesto del dialogo.

Mi si potrebbe obiettare che se veramente Platone assegna all'*anamnesis* una funzione strettamente epistemologica, essa potrebbe tuttavia essere inclusa nella teoria della linea alla fine del sesto libro. La linea infatti istituisce “il rapporto bi-condizionale fra livelli di conoscenza e livelli di realtà”⁹⁸ e costruisce il modello sistematico e approfondito di come è articolata la conoscenza umana definendo l'assetto dei campi ontologici della realtà e degli oggetti che ne fanno parte. La direzione verso cui si sposta la linea è ascendente e, partendo dall'immaginazione (*eikasia*) legata alle immagini naturali, trova il suo compimento nella forma di conoscenza filosofica (dialettica), che supera non solo l'instabilità dell'opinione ma anche gli ambiti epistemici in cui si muovono le scienze come la matematica. Questo percorso astrattivo non è altro che la specificazione di come si costituisce dal punto di vista delle diverse scienze la ricerca dell'unità, dell'*eidos*. La capacità

98 Cfr. Vegetti, *Resp.*, *op.cit.*, p.176.

di saper ricondurre ogni cosa al proprio grado ontologico e quindi ri-conoscerla nella sua essenza, non richiama al percorso che viene definito nelle argomentazioni della reminiscenza? Il fatto è che, ancora una volta, l'esigenza di Platone è un'altra: specificare la superiorità della dialettica e del suo percorso che, svolgendosi totalmente nel noetico, ha per oggetti gli enti ideali. Il suo potenziale conoscitivo e l'ambito ontologico a cui si riferisce la eleggono “il fregio superiore che corona tutti i saperi “ (534e2) e così, come il sapere che legittima ed autorizza il governo della *polis*. Dunque, la necessità di porre la dialettica al centro dell'attenzione e di specificarne le funzioni inibisce l'introduzione di una dottrina che affida al percorso conoscitivo risvolti non razionali.

Tuttavia, anche se l'*anamnesis* è una dottrina “ingombrante” per la teoria della linea, è possibile mettere in evidenza alcuni tratti comuni fra le diverse modalità di intendere il percorso conoscitivo. Un interessante parallelismo fra la teoria della linea e i passi del *Fedone* in cui si parla di *anamnesis* è stato proposto da Jacob Klein nel suo commento al *Menone*, interamente dedicato alla multiforme tematica della reminiscenza⁹⁹. Il contributo di Klein è importante perché offre alcuni spunti sul rapporto fra *anamnesis* ed immagini -di cui ho trattato a lungo nel primo capitolo- e perché, il suo ragionamento avvalora nel suo complesso l'ipotesi secondo cui l'assenza dell'*anamnesis* è una “presenza silenziosa”. Vale la pena approfondirlo.

99 J. Klein, *A commentary on Plato's Meno*, Chicago, University of Chicago Press, 1965. (il capitolo in questione è il quinto)

᾿Ανάμνησις, εἰκασία e διάνοια: l'interpretazione di Jacob Klein.

Innanzitutto bisogna fare un passo indietro a riconsiderare il momento in cui nel *Fedone* Socrate tenta di spiegare a Simmia i casi in cui si dà *anamnesis*, e in particolare il caso in cui un'immagine risulta manchevole rispetto al proprio originale (*Phaed.* 74a-e)¹⁰⁰. Klein osserva che il collegamento anamnastico con il quale consideriamo gli oggetti empirici come un'imitazione imperfetta degli esseri sempiterni, corrisponde in qualche modo ad un esercizio della *dianoia* secondo quanto ci viene indicato nella *Repubblica*. Klein si sofferma lungamente nella descrizione delle funzioni del pensiero discorsivo nella teoria della linea, mentre io mi limiterò a seguire la sua analisi solo in relazione all'*eikasia* e al mondo sensibile, tralasciando gli aspetti legati alle ipotesi e al metodo dialettico¹⁰¹.

La prima e più semplice funzione della *dianoia* è rimediare alle insufficienze della percezione. Il primo esempio che Platone fa è il lavoro di chi si occupa di aritmetica, geometria e scienze simili: chi ha a che fare con numeri ed entità geometriche astratte utilizza le cose visibili come “immagini”, ovvero trasforma gli oggetti sensibili *nel pensiero* in “immagini” dei *mathemata*, così da poter investigare, apprendere e ricordare la loro struttura più facilmente.

Penso infatti tu sappia che coloro che si occupano di geometria, di aritmetica e di scienze simili, dopo aver ipotizzato il pari e il dispari, le figure, i tre tipi di angoli e le altre cose di questo genere secondo le esigenze di ciascuna disciplina, danno tutto questo per noto e lo assumono come ipotesi, né ritengono di doverne più dar conto a se stessi e agli altri, quasi fosse chiaro a tutti; partendo poi da queste ne svolgono le

100 Cfr. anche, *supra*, p. 4 ss.

101 Tralascio eventuali riferimenti alla dialettica nonostante precedentemente abbia messo in evidenza che il suo ruolo è in parte avvicinabile a quello della reminiscenza. Per chiarezza espositiva preferisco concentrarmi qui sul problema dell'*anamnesis* e delle immagini sensibili, mentre riprenderò il discorso su reminiscenza e dialettica nel *Fedro*.

conseguenze e convengono sulle conclusioni intorno a ciò su cui verteva l'indagine. [...] Dunque sai anche che si servono di forme visibili e su di esse conducono le dimostrazioni, cioè sono svolte in vista del quadrato in sé e della diagonale in sé, non di quella che disegnano, e così via per le altre; di tutte queste figure che modellano o disegnano, le quali producono ombre o immagini riflesse nell'acqua, si valgono a loro volta come di immagini, cercando di vedere quelle forme in sé che non è dato vedere se non con il pensiero. [...] Definivo pertanto noetica questa forma, benché l'anima sia costretta a servirsi di ipotesi nell'indagine relativa ad essa, e non proceda verso un principio, poiché è incapace di superare il livello delle ipotesi, valendosi invece come immagini degli oggetti stessi che fungono da originali per le immagini della sezione inferiore, e che, rispetto a questi ultimi, possono essere considerati e apprezzati come evidenti. (*Resp.* 510c-511b)

Le percezioni sensibili spesso mancano di chiarezza (*sapheneia*) e il nostro atteggiamento nei loro confronti si può rivelare poco *akribes*, se non che il pensiero è chiamato a ricercare oggetti che sfuggano da questa condizione di precarietà e che conducano ad una forma di conoscenza più precisa e stabile. Il pensiero, nell'atto di pensare, scopre dunque oggetti intelligibili (*noeta*) che, essendo per se stessi:

cast light on the obscurity of visible things, an obscurity which the rays of the Sun cannot remove. They present themselves, in their clarity, as models or originals of the visible things¹⁰².

Questo esempio è paradigmatico rispetto al lavoro che la *dianoia* svolge continuamente e “naturalmente”, dato che la necessità di intervento da parte del pensiero sulle sensazioni confuse non si esaurisce esclusivamente nel campo delle *technai* geometrico-matematiche. Un esempio di quest'altro tipo di sensazione è la visione delle tre dita: il pollice, l'indice e il medio i quali la vista riesce sola con se stessa a identificare come “dita”, ma non riesce a discernere adeguatamente la

102 Cfr. Klein, *op.cit.*, p. 118.

grandezza o la piccolezza dell'una rispetto all'altra poiché non è in grado di indagare oggetti che danno luogo, per esempio, a due sensazioni contemporaneamente opposte (*Resp.* 523b ss.). Un secondo esempio è ricavabile da *Fedone* 102b-c, dove si dice che Simmia è più grande di Socrate ma più piccolo di Fedone. Anche in questo caso la sensazione di per sé ci porrebbe di fronte all'affermazione contraddittoria che Simmia è grande e piccolo allo stesso tempo. È il pensiero a suggerirci che Simmia non è “per sua propria natura” grande e piccolo insieme, bensì a causa della grandezza e della piccolezza che si trova ad avere in relazioni differenti.

In entrambi i casi la *dianoia* ha una particolare funzione di compensazione, in quanto in relazione, comparando e distinguendo gli oggetti su cui la sensazione da sola non riesce a operare distinzioni, rimuovendo le confusioni e le contraddizioni che da essa deriverebbero. Klein indica con i termini “tecnico” (nel senso greco del termine) e “naturale” le due manifestazioni della funzione del pensiero discorsivo: il primo in riferimento al ruolo che svolge nelle scienze matematiche, il secondo rispetto a tutti gli altri casi della quotidianità. In entrambi i casi si considerano le cose e le proprietà del mondo visibile come somiglianti (*eoike*) ma mancanti rispetto a ciò che è invisibile, agli oggetti di pensiero (gli oggetti sensibili sono “immagini” dei *noeta*)¹⁰³. Questo modo di considerare gli oggetti e, di conseguenza, la funzione della *dianoia* sembra partecipare in modo singolare del

103 Il quadrato su cui lavora il geometra è somigliante e differente rispetto all'immagine perfetta del quadrato in sé che esso si figura nel pensiero; la grandezza di Simmia è allo stesso modo somigliante e differente rispetto al concetto che abbiamo nel pensiero della grandezza in sé. È interessante soffermarsi a notare che le due funzioni della *dianoia* individuate da Klein possono rimandare alla costituzione anfibia della reminiscenza. I soggetti che hanno reminiscenza (come capacità cognitiva) infatti sono gli stessi che “naturalmente” pensano ma che non hanno consapevolezza dei propri meccanismi cognitivi. Questi ultimi si distinguono da chi invece, esercitandosi, diviene *consapevole* delle dinamiche del pensiero e della realtà (i matematici nel primo caso, i filosofi nel secondo)

carattere di congettura ed immaginazione che è propria del primo segmento della linea. In questa funzione della *dianoia* viene messo in atto, seppur ad un livello ontologico superiore, quella sorta di vedere doppio che nella *Repubblica* appartiene singolarmente ad *eikasia*. L'immaginazione infatti è l'unico *pathema en te psyche* (511d7) ad avere come oggetto proprio le *eikones*, “ciò che non è ciò che è” e quindi a richiede la capacità di non confondere le immagini con i loro originali.

Klein chiama questa particolare facoltà della *dianoia*, riconducibile in parte alle funzioni dell'immaginazione, “dianoetic *eikasia*”¹⁰⁴. Il suo esercizio consisterebbe propriamente nel comprendere che le cose che “nell'altro segmento erano oggetto di imitazioni” (510b4) nel secondo segmento sono a loro volta imitazioni di oggetti più perfetti. Ciò significa che l'*eikasia* dianoetica ha come scopo generale ricondurre i fatti empirici nei termini del loro fondamento intelligibile. Le immagini devono essere riportate in rapporto ai loro “originali”. In questo modo, dopo aver esplicitato tale dipendenza, la *dianoia* inizia la sua vera e propria funzione: quella di fondare per via di deduzione dalle ipotesi, i principi delle scienze matematiche. Questa concezione particolare della *dianoia*, che consente di unire indissolubilmente il dominio del visibile con l'intelligibile, ci riconduce a quei passi del *Fedone* in cui il passaggio dalle copie imperfette ai modelli sempiterni aveva direttamente a che fare con la dottrina della reminiscenza.

Ripropongo soltanto i due passaggi dell'argomentazione di Klein che si riferiscono ai brani che ho già commentato nel primo capitolo, ovvero i) l'esordio della seconda prova dell'immortalità dell'anima (*Phaed.* 73c ss.) e ii) la seconda navigazione di Socrate (99d ss.). i) La prima serie di esempi per cui si possa dire di

104 Klein, *op.cit.*, p.119 ss.

aver avuto reminiscenza (di cui fanno parte le immagini di Simmia, della lira e del cavallo) coinvolge le immagini degli oggetti sensibili e dunque appartiene interamente al dominio in cui nella *Repubblica* agisce l'*eikasia*. La seconda sequenza invece porta come esempio principale due cose uguali→l'uguale in sé. Viene messo in campo il dominio dell'intelligibile, con la questione della perfezione che non si può mai dare nel mondo empirico: le cose uguali sono soltanto un'approssimazione, una copia imperfetta dell' *auto to ison*. Avere reminiscenza di queste entità ci rende capaci di “mettere in relazione” le cose visibili con i loro originali intelligibili. Secondo Klein questa attività è direttamente riconducibile al lavoro della *dianoia*, e in particolare alla sua particolare facoltà di *eikasia dianoetica*, poiché anche in questi casi colleghiamo per via di somiglianza (*apeikazomen*, *Phaed.* 76e2) le proprietà degli oggetti sensibili all'invisibile, o meglio ai puri oggetti di pensiero (in questo caso l'uguale in sé).

ii) Il brano sul rifugio nei *logoi* nel percorso conoscitivo descritto da Socrate è segnato anch'esso dall'intervento della *dianoia*, perché nell'approdo ai concetti Socrate si rende conto che ogni investigazione deve presupporre per prima cosa la piena consapevolezza del fatto che le cose si conoscono tramite le loro immagini.

Socrates' “next best try”, then, consists in following the path which the *dianoia* traces: the reasons for things being as they are and the truth about those things are to be found in the spoken, or silent, words and the *noeta* they signify¹⁰⁵.

La salvezza del percorso conoscitivo di Socrate è rappresentata dalla convinzione dell'esistenza dei *noeta* e dalla comprensione che tutte le cose partecipano in qualche modo della loro perfezione: nient'altro si può dire se non “che tutte le cose

105 Cfr. Klein, *op.cit.*,p.134.

belle sono belle per il bello” (*hoti to kalo panta ta kala gignetai kala*) (100d6-7). Anche in questo caso è il vedere doppio dell'*eikasia dianoetica* che permette di vedere le cose belle come immagini imperfette del *noeton* del Bello in sé. L'*anamnesis* si origina, come già ho largamente evidenziato, dall'interrogarsi circa la difettività delle copie rispetto al loro originale; l'atto del paragonare, che allo stesso tempo guarda la copia e conserva nella mente la perfezione dell'originale, presuppone lo stesso sguardo multiplo della congettura e dell'immaginazione in special modo nella loro funzione più alta legata al pensiero.

Anamnesis, *eikasia* ed *eikasia dianoetica* sembrano intersecare i propri ruoli condividendo alcune caratteristiche, ma soprattutto in quanto hanno a che fare con gli stessi oggetti di conoscenza. L'analisi condotta da Klein non mira certo a far coincidere *anamnesis* e *dianoia* sottovalutando la diversità delle funzioni che l'una e l'altra svolgono nel complesso della filosofia platonica¹⁰⁶. Essa piuttosto si pone come obiettivo più generale di individuare quali implicazioni abbia la nozione di *anamnesis* in ogni dialogo platonico, e in che relazione si ponga con gli altri concetti legati alla sfera dell'apprendimento. Se Platone utilizza molte sfumature e diversi concetti per esprimere il legame fra il mondo empirico e quello degli *eide*, sta agli interpreti valutare quali siano gli schemi che si ripetono e quali si differenziano a seconda del contesto dialogico in cui si sviluppano. Sicuramente fra

106 Cfr. Klein, *op.cit.*, p.150. “No doubt there is profound discrepancy between the natural phenomenon of recollection, even if we enlarge it to a mythical scale, and the work of *dianoia*, the aim of which is understanding and learning. The effort of recollection, when directed toward the recovery of an insight, tends to reach a moment of time in the past at which that insight was first gained, while learning, that is, the acquisition of knowledge is in no way concerned with any past moment of time but is uniquely interested in the content of the knowledge to be acquired. The object of knowledge is, as such independent of any time. [...] The gulf between the learning effort of *dianoia* and the effort to recollect a forgotten insight seems to become less deep, however, if either effort is seen as the continuous exercise of our faculty of dianoetic *eikasia*”.

queste argomentazioni del *Fedone* e della *Repubblica* esiste un evidente parallelismo, ma nei dieci libri del dialogo sull'etica non vi sono le condizioni necessarie e sufficienti per la trattazione dell'*anamnesis*. I punti in comune che Klein individua riguardano infatti un aspetto particolare della reminiscenza. L'*eikasia* dianoetica può funzionare come lettura alternativa del meccanismo associativo della reminiscenza, ma non ha nulla in comune con gli aspetti religiosi e mitici della dottrina.

Al contrario, successivamente alla *Repubblica*, tutte le condizioni perché Socrate faccia nuovamente riferimento alla reminiscenza si trovano nel *Fedro*. Con l'analisi del *Fedro* avrò l'occasione di sottolineare che ancora nel periodo della prima vecchiaia Platone tiene in considerazione la dottrina della reminiscenza nella sua completezza, dato che, proprio nella palinodia di Socrate, è possibile trovare di questa la trattazione più completa (anche se non più approfondita). Nel *Fedro* infatti Platone opera una sorta di “sintesi” delle argomentazioni del *Fedone* e del *Menone*, per così dire, armonizzando l'aspetto mitico e quello razionale della dottrina.

Fino a questo punto del lavoro ho cercato di mettere in evidenza gli attributi dell'*anamnesis* che spesso rimangono in secondo piano e, fra questi, principalmente quelli strettamente gnoseologici riguardanti il mondo empirico. Ho anche preferito, nel trattare il rapporto con le Forme, sottolineare che il legame fra il soggetto conoscente e gli *eide* dipende principalmente dal *meccanismo associativo* della reminiscenza, che è ciò che caratterizza il percorso ascensionale verso la ricerca della causa. Nel capitolo dedicato al *Menone*, in realtà, ho dato un certo peso alla nascita di una dottrina dell'*anamnesis* in ambienti religiosi; tuttavia il risultato

principale è stato riconoscere le differenze che la *trasposizione* platonica produce rispetto al *background* originario, mettendo in evidenza i contenuti specifici sul piano della teoria della conoscenza.

Intendo dire: essendomi proposta di ricercare fin dall'inizio il ruolo essenzialmente cognitivo dell'*anamnesis* ho potuto far passare in secondo piano la componente metaafisico-escatologica. Ma è quest'ultima a conferire alla dottrina platonica della reminiscenza la sua efficacia fondativa, per cui sarebbe errato considerarla secondariamente. Con il *Fedro* avrò la possibilità di riequilibrare la mia interpretazione dell'*anamnesis*.

2. Il *Fedro*: mito, anima e *anamnesis*.

Non è facile affrontare il problema della reminiscenza nel *Fedro* perché, anche se -come nel *Fedone*- l'argomento è ben circoscritto, esso si presenta avvolto fra le tante altre tematiche del dialogo. Le parole spese da Socrate sulla reminiscenza sono così poche nell'economia dell'intero dialogo, che giunti all'ultima pagina ci si potrebbe addirittura dimenticare di averle lette.

La struttura del *Fedro* richiama, se mi è consentita una metafora, la disposizione delle scatole cinesi: all'interno del macro-argomento che gli assegna l'antico sottotitolo *peri erotos, ethikos* (DL, III 58) si aprono uno dopo l'altro il tema della retorica, della *mania* umana e divina, della natura dell'anima, del rapporto fra retorica e filosofia (quindi della dialettica) e infine del confronto fra oralità e scrittura¹⁰⁷. Non sono certa, restando a quest'immagine, che la reminiscenza riempia

107 La problematicità delle tematiche ha non poco contribuito a vedere il *Fedro* un dialogo che si

da sola il contenuto di una scatola, dato che si apre e si chiude all'interno del mito della biga in relazione alla sola questione della visione della Verità da parte dell'anima. Dunque, non costituendo un argomento indipendente, la dottrina dell'*anamnesis* è ancora una volta da mettere in relazione con il contesto in cui è inserita, e, nella misura del possibile, con la struttura del dialogo stesso¹⁰⁸.

All'inizio del suo secondo discorso¹⁰⁹, Socrate deve dimostrare che *mania* ed *eros* sono doni divini e, come tali, da essi non possono derivare mali ma solo grandi

fa beffa di ogni cronologia. Ho già in parte accennato al fatto che la prova dell'immortalità dell'anima e quanto si legge sulla dialettica nel dialogo fanno propendere per una sua datazione piuttosto tarda (più precisamente a ridosso della quadrilogia dialettica della prima vecchiaia). Facendo riferimento invece alla retorica, Platone esprime qui una rivalutazione della buona retorica sia per quanto riguarda la ricerca della verità che la politica. Ciò potrebbe far pensare ad una datazione addirittura posteriore al *Teeteto*, in cui viene presentata la più classica opposizione tra filosofia e retorica. Nel dibattito attuale dunque, sulla base delle suddette questioni dottrinali e dell'analisi stilometrica, si discute principalmente se collocare il *Fedro* tra gli ultimi dialoghi centrali o fra i primi dialoghi della vecchiaia. È emblematico però che sia esistita una lunghissima tradizione, che da Diogene Laerzio arriva fino ai primi dell'Ottocento con Scheieremacher, secondo cui il *Fedro* sarebbe la prima opera di Platone. Tale convinzione derivava dal carattere "ditirambico" del dialogo, dato che "era nota" la notizia secondo cui Platone avesse iniziato componendo poesia ditirambica (DL III, 38), e dalla presunta esuberanza giovanile delle tematiche (DL III, 5). Inoltre vengono trattati temi riconducibili al Socrate storico (come per esempio la professione di ignoranza) come nei dialoghi giovanili o socratici, mentre la critica alla scrittura presente nell'ultima parte del dialogo è stata interpretata come la giustificazione alla scelta della forma dialogica e quindi come una prefazione a tutta l'opera platonica.

108 Avrò modo infatti, nell'ultima parte del capitolo, di impostare un ragionamento in cui l'*anamnesis* viene messa in relazione con altre importanti questioni affrontate nel testo, quelle della dialettica e della memoria.

109 Il dialogo prende avvio dall'incontro di Socrate con il giovane Fedro appena tornato dalla casa del famoso oratore Lisia, figlio di Cefalo. Sotto un platano lungo il corso dell'Ilisso, appena fuori dalle mura di Atene (230b), Socrate convince Fedro a leggere il discorso sull'amore che ha ascoltato dal celebre Lisia: nel discorso si sostiene la tesi secondo la quale è più conveniente e si diventa migliori se ci si concede a chi non ama piuttosto che a chi ama. Socrate, dopo aver ascoltato attentamente il discorso lisiano, sostiene che è bellissimo dal punto di vista della tecnica oratoria, ma per quanto riguarda la tematica ci sono molte cose da poter aggiungere (234b-236a). A questo punto Fedro obbliga Socrate ad affrontare lo stesso argomento. Il primo discorso Socrate lo fa a volto coperto assumendo lo stesso punto di vista del discorso di Lisia. Con una sola differenza: prima di tutto si deve definire che cosa è l'amore. Questo primo discorso tratta della *mania* umana tendente al piacere, e di quali e quanti mali può arrecare un amante al proprio amato (l'amante è geloso, vuole che l'amato gli sia inferiore ecc.). Alla conclusione, Fedro chiede che la conversazione continui perché non crede che Socrate abbia terminato ciò che ha da dire sull'argomento (241d). Il demone trattiene Socrate dall'andarsene: egli è molto pentito per quanto ha detto nel discorso precedente, dato che se è vero che *eros* è un dio, da esso non possono derivare mali. È necessario dunque un secondo discorso, una palinodia espiatoria che canti la vera natura di *eros* e ripaghi delle schiocchezze e delle cose empie che si sono dette fino ad allora. (243d ss.)

beni. Per dimostrarlo è necessario preventivamente avere chiara la natura dell'anima umana e divina. Tuttavia una “vera” trattazione di questo tipo sarebbe propria solo di una lunga *theia diegesis* (246a5), mentre quello che si proporrà a Fedro è decisamente un'esposizione *anthropine* e breve che procede per somiglianze (*eoiken*). La prima cosa da rilevare è che siamo di fronte ad un vero e proprio discorso su argomenti divini, costruito per raffigurazioni, ad un mito insomma. Pertanto, si dovrà cercare la verità non nel suo semplice dettato, bensì in ciò che quel dettato significa, “come diremmo oggi, nel messaggio che quel mito veicola”¹¹⁰. Già nell'introduzione della dottrina nel *Menone* abbiamo discusso la possibilità che il tema della reminiscenza abbia a che fare con un mito¹¹¹, ed in particolare con un mito sull'anima e sull'aldilà, ma lo spostamento di attenzione del dialogo sul problema dell'apprendimento, nel test geometrico con lo schiavo, ci ha indotto a passare temporaneamente oltre.

Che la reminiscenza abbia uno stretto rapporto con il tema dell'immortalità dell'anima è stato notato spesso, dato che essa ha a che fare con la conoscenza di Forme che non si trova nel mondo empirico. Tuttavia è nel *Fedro* che Platone riprende l'aspetto mitico della dottrina legato alla natura dell'anima, elaborando alcuni temi di *Men.* 81a10-e2. I miti platonici, come ben sappiamo, trattano spesso della natura dell'anima e hanno a che fare generalmente con eventi la cui collocazione temporale o è in un passato lontano o è comunque “inaccessibile agli strumenti di verifica empirica e razionale”¹¹². Questo tipo di miti svolge il più delle volte una funzione etica e psicagogica ovvero, trattando dell'anima e rivolgendosi

110 Cfr. Casertano, *op.cit.*, p.103.

111 Si ricordi l'analisi di Arrighetti, *op.cit.*

112 Cfr. F. Ferrari, *L'anamnesis del passato tra storia e ontologia*, in Migliori, Napolitano Valditara, Fermani, *op.cit.*, pp. 73-88.

all'anima di chi li ascolta, essi esortano gli uomini alla virtù, generalmente attraverso la descrizione di un sistema di premi e punizioni *post mortem*. Il contesto in cui si introduce la reminiscenza nel *Fedro* è esattamente questo:

Ed ecco la legge di Adrastea. Qualunque anima, trovandosi al seguito di un dio, abbia contemplato qualche verità, fino al prossimo periplo rimane intocca da dolori, e se sarà in grado di fare sempre lo stesso, rimarrà immune dai mali. Ma quando l'anima, impotente a seguire questo volo, non scopre nulla della verità, quando, divenuta gravida di smemoratezza e di vizio, si appesantisca, e per colpa di questo peso perda le ali e precipiti a terra, allora la legge vuole che questa anima non si trapianti in alcuna anima ferina durante la prima generazione; ma prescrive che quella fra le anime che più abbia veduto si trapianti in un seme d'uomo destinato a divenire un ricercatore della sapienza e del bello o un musico, o un esperto d'amore [...] Ora fra tutti costoro, chi l'abbia vissuto con giustizia riceve in cambio una sorte migliore e chi senza giustizia una sorte peggiore. Ché ciascuna anima non ritorna al luogo stesso da cui era partita prima di diecimila anni-giacché non mette le ali in un tempo minore- tranne l'anima di chi ha perseguito con convinzione la sapienza, o di chi ha amato i giovani secondo quella sapienza. [...] Ma le altre [anime], quando abbiano compiuto la loro prima vita, vengono a giudizio, e dopo il giudizio, alcune scontano la pena nelle prigioni sotterranee, altre, alzate dalla giustizia in qualche sito celeste, ci vivono così come hanno meritato nella loro vita, passata in forma umana. (*Phaedr.* 248d-249b)

Il destino conoscitivo dell'anima è indissolubilmente legato a quello etico, dato che l'acquisizione della virtù e la scelta di vita migliore dipendono, secondo il mito, dal tempo e dalla modalità con cui le *psychai* hanno avuto contatto con la Verità. Nell'ordinamento gerarchico dei tipi di vita, di cui il passo sopracitato parla, il primo posto spetta infatti al *philosophos* che si dice essere la prima incarnazione di quell'anima che “più abbia veduto” (intendendo meglio e per più tempo) la verità. La legge di Adrastea¹¹³ e le leggi dei cicli della reincarnazione sono dunque la

113 Divinità probabilmente di origine tracio-frigia adorata ad Atene.

conseguenza di ciò che succede alle anime trasvolando al seguito di un dio quando vengono a contatto con “integre semplici, immobili e venerabili forme”(250c2). La verità, appunto.

La reminiscenza è quindi inserita a pieno titolo in un *mythos* sull'anima e per l'anima. Questo mito deve svolgere anche la funzione di spiegare, o meglio di illustrare *il come e il perché* l'anima venga a contatto con la verità.

Un discorso approfondito su questo punto richiederebbe senz'altro un esame puntuale dell'immagine proposta da Socrate raffigurando la natura dell'anima come una pariglia alata ed un auriga (246a6). Tuttavia in questa sede è preferibile affrontare direttamente il perché l'anima¹¹⁴ partecipa del divino, e perché la sua “ala” si nutre della bellezza, della bontà e di ogni altra virtù perfetta (246e).

Ma fra le altre anime, quella che meglio sia riuscita a tenersi stretta alle orme di un dio e ad assomigliarvi, eleva il capo del suo auriga nella regione superceleste, ed è trascinata intorno con gli dèi nel giro di rivoluzione; ma essendo travagliata dai suoi corsieri, contempla a fatica le realtà che sono. Ma un'altra anima ora eleva il capo ora lo abbassa, e subendo la violenza dei corsieri parte di quelle realtà vede, ma parte no. Ed eccoti, seguono le altre tutte agognanti quell'altezza, ma poiché non ne hanno la forza, sommerse sono spinte qua e là e cadendosi addosso si calpestano a vicenda nello sforzo di sopravanzarsi l'un l'altra. Ne conseguono scompiglio, risse ed estenuanti fatiche, e per l'inettitudine dell'auriga molte rimangono sciancate e molte ne hanno infrante le al. Tutte poi stremate dallo sforzo se ne dipartono senza aver goduto la visione dell'essere, e come se ne sono allontanate, si cibano dell'opinione. La vera ragione per cui le anime si affannano tanto per scoprire dove sia la Pianura della Verità è che lì in quel prato si trova il pascolo congeniale alla parte migliore dell'anima e che di questo si nutre la natura dell'ala, onde l'anima può alzarsi. (248a-c)

114 Intendo naturalmente l'anima non divina. Socrate ha già precedentemente differenziato l'anima perfettamente equilibrata degli dèi (immortali) da quella dei mortali a cui capita di perdere le ali e precipitare (246 c-d).

In questo passo si dicono molte cose importanti. Prima fra tutte quella che garantisce la possibilità della conoscenza e quindi della reminiscenza. Nel *Menone* Socrate faceva riferimento ad una generica parentela dell'anima con la natura tutta congenere, che le garantiva di conoscere tutte le cose e di ricordarsene. La *syngeneia* del *Menone* assume qui un significato ben più importante e specifico. Ciò che garantisce all'anima (incarnata) di conoscere, di aspirare all'*episteme* e dunque di avere reminiscenza delle verità che ha visto al seguito degli dèi, è il fatto che l'anima sia in parte *syngenes* con le verità stesse. Platone utilizza un'immagine straordinaria: la pianura della verità è il pascolo congeniale alla parte migliore dell'anima, ovvero la parte razionale e noetica dell'anima umana è ontologicamente affine al vero essere. Il cibo che soddisfa pienamente la parte più alta dell'anima è la Giustizia in sé, la Temperanza, la Bontà, e la Bellezza. La scienza legata a questi esseri che veramente sono è ciò che appaga completamente la fame dell'anima, mentre lontano dal vero essere e dalla stabilità dell'*episteme*, alle anime non rimane che *trophe doxaste*, nutrimento apparente. Questo passo mi sembra che racchiuda e in qualche modo completi quello che si diceva nel *Menone* e nel *Fedone*, dal momento che spiega in che modo e perché la reminiscenza è legata all'immortalità dell'anima e alla conoscenza delle Forme¹¹⁵. Il pascolo congeniale (*prosekousa*, “confacente”) credo sia l'immagine più efficace ad indicare il carattere fondativo di questa raffigurazione della conoscenza, perché mostra che la conoscenza autentica

115 Non solo nel *Menone* si era già tratteggiato il tema della *syngeneia*. Nel *Fedone* si fa riferimento anticipatamente alla *syngeneia* “originaria” tra anima ed essere; a 79d si legge: “Quando invece l'anima procede tutta sola in se stessa alla sua ricerca, allora se ne va colà dov'è il puro, dov'è l'eterno e l'immortale e l'invariabile; e come di questi è congenere, così insieme con questi si genera”. Tuttavia queste parole fanno parte dell'argomento dell'affinità e servono a Socrate a dimostrare per un'altra strada l'immortalità dell'anima, e per cui non vengono messe in diretta relazione, in tale contesto, con il problema della conoscenza. Su questo tema si confronti anche *Resp.* 490a8-b7, 611e2, *Crat.* 438e2-7, 440a6-c1.

è possibile perché è possibile la visione delle Forme. Inoltre questa visione, essendo prenatale, appartiene al passato ontologico indimostrabile dell'anima e quindi non può che essere espressa in forma di *mythos*. La *syngeneia* si presenta come condizione della conoscenza perché le cose che veramente sono condividono con una parte dell'anima “la dignità di sempre essenti”¹¹⁶. La relazione fra i due termini riguarda quindi l'affinità d'essere, che sola rende possibile l'infallibilità, l'autosufficienza e la stabilità dell'*episteme*.

Come scrive Ferrari:

La concezione della συγγένεια non costituisce ovviamente la risposta definitiva all'aporia della conoscenza, ma ad essa fornisce una sorta di condizione di generale risolubilità in quanto stabilisce la sostanziale non eterogeneità tra conoscente e conosciuto, ossia tra anima e mondo delle idee (neutralizzando l'argomento scettico). [...] L'affinità ontologica tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto rende possibile (o comunque non impossibile in linea di principio) l'evento epistemico¹¹⁷.

L'orizzonte fondativo della reminiscenza risiede proprio in queste riflessioni: noi possiamo conoscere perché abbiamo un'anima che ha già conosciuto¹¹⁸, dunque non è pensabile che l'uomo rinunci a conseguire, se pur con tutte le difficoltà, un sapere autentico, a maggior ragione perché questo in qualche modo già gli appartiene.

La *syngeneia* si configura come lo scenario ontologico rispetto al quale qualsiasi obiezione sull'impossibilità del conoscere (come era stata quella di Menone) può essere respinta come sofistica e innaturale. Platone infatti, facendo della verità il vero ed unico cibo autentico per l'anima, rende il fenomeno conoscitivo il più

116 Cfr. F. Aronadio, *Procedure e verità in Platone (Menone, Cratilo, Repubblica)*, «Elenchos», XXXVIII, 2002, p.239.

117 Cfr. Ferrari, *op.cit.*, p.81.

118 Si ricordi che il mito garantisce che ogni anima umana ha visto la verità, altrimenti non si sarebbe incarnata mai nella forma (*schema*) umana (249b6).

naturale che esista, e la vita destinata a perseguirlo, la più pienamente umana.

Dal contesto mitico del *Fedro* vengono fuori le caratteristiche della dottrina dell'*anamnesis* che nel mio lavoro erano rimaste in secondo piano, ovvero quegli aspetti che la descrivono come la dottrina anti-scettica per eccellenza. La reminiscenza così intesa garantisce alla conoscenza, *sempre*, un orizzonte di possibilità. Senza questo orizzonte metafisico non vi sarebbe l'intera filosofia platonica: il naufragio nello scetticismo sarebbe inevitabile e con esso la pretesa di un sapere superiore rispetto a quello accessibile normalmente agli uomini. In questo senso la reminiscenza rappresenta, quanto meno nel suo aspetto mitico, il porto sicuro da ogni carica di scetticismo e relativismo: un vero e proprio “antidoto epistemologico”¹¹⁹, un *pharmakon*.

Ho atteso a lungo per queste considerazioni, sia perché sono quelle che hanno avuto più eco negli studi platonici, sia perché il loro carattere principale è quello di essere appunto indimostrabili. Come tali, a mio avviso, sono quelle che necessitano di minore riflessione, non solo da parte degli interpreti, ma anche da parte di Platone stesso. Mi spiego: l'aspetto fondativo dell'*anamnesis* è certamente necessario per contrastare la problematicità della conoscenza, ma Platone non se ne serve quasi mai nelle sue argomentazioni. Dal punto di vista argomentativo e dimostrativo, in realtà, la conoscenza come reminiscenza delle verità è *praticamente inutile*¹²⁰. Si pensi ad esempio al *Teeteto*, dove il tentativo di indagare l'evento conoscitivo va incontro ad un evidente fallimento, che la reminiscenza avrebbe, almeno in linea di principio, potuto evitare. Inoltre nel *Menone* e nel

119 Cfr. Ferrari, *op.cit.*, p.80.

120 Anche Frede nota l'inutilità della reminiscenza da questo punto di vista. Cfr. Frede, *op.cit.* p.241 ss.

Fedone, come ho cercato di dimostrare, la descrizione della dottrina non si conclude affatto nell'indimostrabilità dei suoi principi metafisici. Piuttosto da lì *inizia*, testimoniando che sapere di possedere una parte di verità nell'anima non può sostituirsi al percorso conoscitivo che si svolge nel mondo empirico. Ben si adatta a questa circostanza la posizione di Casertano secondo cui in Platone, la Verità va dimostrata¹²¹.

È senz'altro vero che l'aura veritativa che circonda l'argomento della reminiscenza è la *conditio sine qua non* per il darsi di una ricerca che pretenda di essere veramente filosofica. La visione delle Forme con gli occhi dell'anima è l'immagine che salva dalla deprecabile condizione di chi mette in discussione anche il punto di partenza della propria indagine. Tuttavia, se si rileggono attentamente i passi del *Fedro* è Platone stesso a suggerire nel *mythos* qual è il punto di partenza del percorso conoscitivo dell'anima umana. La *syngeneia* dell'anima con l'Essere è requisito necessario per la condizione umana e per la conoscenza, insieme all'"inettitudine degli aurighi" e alla "violenza dei corsieri" (248b). Il contatto con l'essere è un contatto estremamente faticoso ed estenuante in cui le anime si spingono e si calpestano, è dominato da un caos cosmico, perché l'anima è sì pura ma allo stesso tempo pesante ed incostante. Il peso dei corsieri determina irrimediabilmente la caduta dell'ala e quindi le sorti dell'uomo (e degli altri esseri viventi) nel mondo. Dunque, *conditio sine qua non* di ogni ricerca umana è anche il profondo stato di smemoratezza in cui si trovano le anime incarnate. L'*oblio* è il punto di partenza di ogni processo anamnastico. Le Forme, fino a che non si sono raggiunte (o ri-raggiunte) con il percorso conoscitivo vero e proprio, sono un risultato e non un

121 Cfr. Casertano, *op.cit.*

punto di partenza. Il punto di partenza di ogni reminiscenza è quindi la *tabula rasa* della nostra anima. E per scoprire le tracce della verità nascoste in essa, c'è bisogno di quel percorso di parziale e lenta acquisizione di consapevolezza delle struttura ontologica del mondo, che inizia con le associazioni e le dissociazioni. Nessuna visione mistica, nessuno stato divinatorio verrà in soccorso a chi inizia un percorso di conoscenza. Queste sono immagini, come immagine è il filosofo con il ricordo fisso sugli oggetti la cui contemplazione è divina (*Phedr.* 249c5). Immagini che possono e devono avere valore esortativo, ma che non si pongono come sostitutive della ricerca che ognuno deve intraprendere partendo dal mondo empirico. *Anamnesis* come racconto mitologico ha dunque a che fare con la persuasione di chi, divenuto filosofo, cerca di condurre le altre anime non conturbate dai piaceri del corpo sul medesimo cammino. Questa persuasione avviene attraverso l'evocazione di immagini che convincono della possibilità e della veridicità di quel cammino; tuttavia la strada della conoscenza deve essere compiuta da ogni anima da sola con se stessa con gli strumenti che essa affina e tara.

Ciò che intendo dire è che l'immagine del contatto fra l'anima e le Forme nell'iperuranio è principio di garanzia della conoscenza soprattutto perché è un pungolo nell'anima di chi ascolta a ripristinare quel contatto¹²². È l'invito a non arrendersi di fronte alla ricerca, ma non dice altro su come avviene realmente il processo di conoscenza. Perciò, in tutti i dialoghi platonici, essa non viene utilizzata per risolvere tutti i problemi legati alla conoscenza.

Nei due capitoli precedenti invece ho mostrato che c'è un aspetto dell'*anamnesis*

122 Trabattoni scrive che il tema portante in cui convergono tutte le parti del *Fedro* è la psicagogia, ovvero la conduzione dell'anima. Mi sembra che, sulla base di queste ultime considerazioni, la stessa affermazione valga anche per l'aspetto mitologico della reminiscenza. Cfr. Trabattoni, *op.cit.*, p.175.

che contribuisce attivamente, fin dalle prime fasi, nel percorso conoscitivo. La domanda da porsi è se questo aspetto persista nel quadro del *Fedro*, o se Platone si concentri esclusivamente sugli aspetti mitici del rapporto fra anima e Verità. Notiamo allora la nuova formulazione della reminiscenza che Platone offre dopo aver concluso la descrizione dei cicli di reincarnazione:

Perché bisogna che l'uomo comprenda ciò che si chiama Idea, passando da una molteplicità di sensazioni ad una unità organizzata dal ragionamento. Questa comprensione è reminiscenza delle verità che una volta l'anima nostra ha veduto, quando trasvolava al seguito d'un dio, e dall'alto piegava gli occhi verso quelle cose che ora chiamiamo esistente, e levava il capo verso ciò che veramente è. (249b5-c5)

Il passo è estremamente significativo per la traduzione che vi si trova dell'immagine ispirata del *mythos* dell'anima trasvolante: l'*anamnesis* delle verità che abbiamo visto in passato *equivale* al comprendere ciò che significa Idea (*dei gar anthropon sunienai kat'eidos legomenon*). Comprenderlo *equivale* a sua volta a *ek pollon ion aistheseon eis hen logismo sunairoumenon*. Mi sembra evidente a questo punto, quale sia la risposta al quesito di poco sopra: anche nel *Fedro* si trovano quegli aspetti dell'*anamnesis* di cui ho trattato nei precedenti capitoli. Il contatto si ristabilisce con il percorso di astrazione ed associazione che consente di spiegare l'esistenza dei concetti non sensibili, ovvero di individuare l'*eidos* che si trova nelle e fra le cose. Questa è la condizione dell'anima umana e questo il processo attraverso il quale si compie la ricerca filosofica. L'esistenza di un contatto prenatale con la verità è tradotto nella consapevolezza che gli *eide* non appartengono al mondo sensibile e, non appartenendovi, devono essere rintracciati in altro modo, dato che ci siamo completamente dimenticati di averli conosciuti. I

ricercatori della sapienza sono coloro che, pur avendo dimenticato anch'essi ciò che videro di santo, sono in grado di scorgere con fatica le tracce raffigurate nelle *eikones* del mondo sensibile. Ancora una volta il pensiero del filosofo è quello di chi meglio si è dedicato all'esercizio del vedere doppio, riconoscendo là dove ci sono immagini, immagini e dove modelli, modelli.

Ora nelle imitazioni terrene non traspare neppure un raggio di giustizia, di temperanza e di quant'altri beni siano preziosi per l'anima; ma solo pochi con organi così ottusi, possono a fatica scorgere, accostandosi alle immagini la natura di ciò che in esse è raffigurato. (250b 1-5)

Il meccanismo è molto simile a quello configurato nel *Fedone*, là dove diventare filosofo equivaleva a riuscire a cogliere le *immagini come immagini*, in un riconoscimento avvenuto dopo un lungo esercizio di ricerca (si pensi alla seconda navigazione di Socrate). L'elaborazione e il riconoscimento i filosofi lo compiono da fuori a dentro l'anima, perché la visione della copia ridesta in loro ricordo del modello che è nascosto in essa.

Se la maggior parte degli studiosi pone l'accento sul carattere iniziatico e divinatorio della trattazione della reminiscenza nel *Fedro*, io preferisco porre l'accento sul fatto che Platone stesso *traduce* questo carattere anche in termini razionali, esaminando il processo con cui dall'oblio di tutte le anime umane, quelle dei filosofi e quelle non, sia possibile arrivare a costruire discorsi che parlino della Verità (o di una parte di essa). La risposta è una e una sola: si deve far parlare il mondo sensibile. È da esso che attraverso il metodo di indagine migliore scopriamo come è fatta la realtà e, una volta scoperti i suoi principi, abbiamo solo trovato il modo di agire bene, parlare bene, e lo strumento meno faticoso per continuare la

ricerca. Se il filosofo fosse colui che veramente è iniziato a tutti i misteri e fosse posseduto dalla divinità, il percorso di conoscenza sarebbe concluso nel momento in cui la sua parte migliore si ricongiungesse con ciò che le è affine. In realtà, il momento in cui le immagini divengono immagini e l'apprendimento si svolge nella crescente coscienza della reminiscenza, è solo l'inizio del percorso filosofico vero e proprio. Da quel momento infatti si acquisisce la consapevolezza che l'essere filosofo non consiste nel possedere la Verità, ma nell'esserne talmente innamorati da non essere disposti, per alcun motivo, ad abbandonare il cammino per cercarla. Pur sapendo che la ricerca produrrà sempre e comunque un'approssimazione.

La reminiscenza dunque, nel quadro generale della teoria platonica della conoscenza, esprime sia la certezza dell'esistenza di una parte di verità nell'anima di ognuno, sia le modalità attraverso cui cerchiamo di conoscere quella verità. Solo attraverso la compresenza degli aspetti mitologici e razionali è in grado di farlo: i primi la rendono possibile, i secondi la realizzano. La dottrina della reminiscenza è l'unica in grado di cogliere la complessità della condizione umana: attraverso il suo legame con l'immortalità dell'anima esprime la somiglianza con il divino e la certezza che la verità ci appartiene. Con le funzioni razionali invece mostra che la conoscenza è un percorso metodologico complesso e pervaso di problemi, perché l'anima è sempre immersa e conturbata dalla condizione nel mondo materiale. L'*anamnesis* ha una natura *anfibia* perché sono l'anima umana e la conoscenza ad averla.

Nel caso del *Fedro* mi sembra che questa compresenza sia bene in evidenza, anche se il passo è ovviamente dominato da un'atmosfera ispirata. Bisogna sempre tenere presente che lo scopo della palinodia non è parlare della reminiscenza ma

dimostrare che *eros* è una *mania* divina, dunque il tono è comprensibilmente incentrato sull'estasi e su una componente irrazionale. Il mito assume fin dall'inizio toni iniziatici, non tanto perché a questi debba essere ricondotta direttamente la reminiscenza ma in relazione al carattere del contesto¹²³.

Una conferma del fatto che Platone non intendesse ridurre l'*anamnesis* al tema mitico dell'immortalità dell'anima, è fornita dal fatto, già notato, che all'interno del racconto mitico stesso introduce quella definizione della reminiscenza come un "passare da una molteplicità di sensazioni ad una unità organizzata dal ragionamento" che ben ne coglie la dimensione cognitiva. I termini qui usati rimangono del resto significativamente in un'altra zona del dialogo che verrà adesso analizzata.

Anamnesis e dialettica.

Dopo la fine dei due discorsi su *eros* Socrate vuole convincere Fedro che chi voglia definirsi un buon retore, in grado di produrre discorsi belli e persuasivi non correndo il rischio di ingannare se stesso, deve avere conoscenza della verità sull'argomento di cui sta per parlare. D'altra parte il rischio di non trarre vantaggio

123 "La bellezza brillava allora in tutta luce, quando nella beata schiera, ne godevano la beatifica visione, noi al seguito di Giove, altri di un altro dio, ed eravamo iniziati a quella iniziazione che si può ben dire la più beatifica di tutte; e la celebravamo integri ed inesperti dei mali che in seguito ci avrebbero atteso, in misterica contemplazione di integre e semplici, immobili e venerabili forme, immersi in una luce pura, noi stessi puri e privi di questa tomba che ora ci portiamo in giro con il nome di corpo, imprigionati come in un'ostrica..." (250b5-c6). Si fa riferimento a riti orgiastici (*orgiazomen*), ai misteri eleusini (*myoumenoi kai epopteuontes*) e all'orfismo (*sema/soma*), dunque l'uso del linguaggio dei misteri è molto intensivo nel discorso in generale. Infatti alla fine della palinodia Socrate pronuncia le seguenti parole: "Così, caro amore, ti ho offerto in espiazione la più compiuta e la migliore palinodia che potevo; la quale per piacere di Fedro è stata forzata ad essere poetica nell'insieme e nei vocaboli (257a 2-5). Sul carattere e l'aura religiosa non solo del passo sulla reminiscenza, ma dell'intero dialogo si veda S. Lavecchia, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 2006, in particolare pp. 86-93.

dalla retorica e di cadere in insidie è molto alto, poiché essa ha tanto maggior peso quanto più è opinabile e incerto l'oggetto di cui tratta (263e-264e). L'unico metodo in grado di garantire la buona riuscita del retore, soprattutto quando l'oggetto in questione è molto controverso come *eros*, è quello definito *dialettico*. Esso solo è in grado di raggiungere una conoscenza scientifica di ciò di cui si parla.

FEDRO: Che procedimenti? SOCRATE: Uno: abbracciare in uno sguardo d'insieme e ricondurre ad un'unica forma ciò che è molteplice e disseminato affinché definendolo ciascun aspetto si attinga chiarezza intorno a ciò di cui s'intenda ogni volta insegnare. Come anche adesso, nel caso di Amore, siccome l'abbiamo definito bene o male che lo si sia fatto, il nostro discorso ha potuto raggiungere chiarezza e coerenza con se stesso. FEDRO: E qual è l'altro procedimento che dici, o Socrate? SOCRATE: Consiste nella capacità di smembrare l'oggetto in specie, seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte come potrebbe fare un cattivo macellaio. [...] Credimi, Fedro, io sono innamorato di queste cose, delle suddivisioni e delle riunificazioni, per essere in grado di parlare e di pensare. E se ritengo che qualcun altro sia capace per sua natura di abbracciare l'unità che è naturalmente nel molteplice, lo seguo «tenendo dietro alla sua traccia, come quella di un dio». E ancora quelli capaci di fare ciò- dio sa se dico bene o male- li chiamo finora “dialettici” (*dialektikous*). (*Phaedr.* 265d-266c)

Il breve compendio della dialettica platonica riconduce il testo alla questione della conoscenza, e in particolare di quella filosofica: questa ha a che fare con l'acquisizione del metodo del riunire e del distinguere, e solo attraverso di esso i filosofi *sono in grado di saper parlare e pensare*. In un discorso basato rigorosamente sui procedimenti razionali propri di un metodo scientifico, si ripresentano le stesse questioni che emergevano nel viaggio iperuranico. D'altra parte Platone stesso in quel mito aveva suggerito che il ricordo delle verità potesse essere tradotto in termini metodologici, presentando la reminiscenza delle verità

come un processo con cui si scorge l'unità nascosta nel molteplice. Frede sostiene che la coesistenza di *anamnesis* e dialettica nel *Fedro* non solo testimonia l'aspetto di procedura razionale della reminiscenza, ma mostra che tale aspetto non è affatto in contraddizione con l'ispirazione divina e con il metodo dialettico. A 266b Socrate

deems the soper dialectitian worthy of divine honours and compares him to the divine guide of the myth. This confirms the close connection in Plato's mind between the visionary flight of the soul, recollection of the Beautitul, and the dialectician's methodical work¹²⁴.

In base al passo citato sopra del *Fedro* la capacità di “abbracciare in uno sguardo d'insieme” (*synoronta*), è propria del procedimento ascensivo della dialettica, indica il processo di astrazione con il quale si chiarisce ogni cosa intorno all'oggetto su cui si vuole indagare. Oltre a ciò Socrate tiene a precisare che chi è in grado di abbracciare naturalmente l'*eidos* e l'unità ha diritto al nome di *dialektikos*. Non credo questo passo fornisca un discorso compiuto sulla dialettica platonica¹²⁵, poiché la descrizione dei procedimenti è limitata dalle esigenze del momento e dal linguaggio che Socrate deve usare per farsi comprendere dal suo interlocutore. Nonostante ciò, il parallelismo con la “definizione” della reminiscenza a 249b5 è chiaro. Il sapere del filosofo è l'unico alato, perché è il solo in grado di scoprire la natura di ciò che è raffigurato nel mondo sensibile, passando all'unità muovendo *ek pollon aistheseon*; allo stesso modo, abbracciare l'unità che è naturalmente nel molteplice è la più *naturale* capacità del dialettico, il solo in grado di utilizzare il metodo che assicura il raggiungimento della verità.

124 Cfr. Frede, *op.cit.*, p262.

125 D'altra parte è il testo stesso a segnalare la novità della tematica e necessariamente di una sua trattazione non approfondita. Il suffisso *-ikos* di *dialektikos* è tipico di un lessico filosofico in via di costruzione, poiché esprime la formazione di un vocabolario tecnico e filosofico molto utilizzato in Platone.

L'intento di questo parallelismo non è quello di costruire un'identità fra reminiscenza e dialettica, anche perché quest'ultima andrà sviluppandosi come un vero e proprio metodo scientifico estremamente rigoroso e articolato. Esso mostra piuttosto che la *dialektike techne* presuppone il programma conoscitivo della reminiscenza, ovvero il continuo esercizio di astrazione. Chi è in grado di comprendere l'Idea *ek pollon aisteseos*, ha raggiunto la reminiscenza delle verità ed è quindi in grado di iniziarsi al metodo dialettico. Non stupisce allora che il *Fedro* sia collocabile vicino al *Sofista*, al *Parmenide* e agli altri cosiddetti dialoghi dialettici. Nei dialoghi successivi infatti Platone si concentra ad indagare e approfondire il metodo che compiutamente aiuta i filosofi a conoscere e a pensare. Del resto le ultime parole di Socrate sono macigni: i dialettici vanno seguiti come si seguono le tracce di un dio. Ciò non significa che la dialettica prende il posto della dottrina della reminiscenza, come molti studiosi hanno ipotizzato¹²⁶, semplicemente la presuppone, perché senza reminiscenza i filosofi non sarebbero filosofi e di conseguenza neppure dialettici¹²⁷.

126 Ad esempio L. Robin citato da V. Meattini, *Anamnesis e conoscenza in Platone*, Pisa, ETS, 1981, p.143. Robin sostiene che la l'importanza crescente della divisione va di pari passo con la scomparsa della reminiscenza, negli scritti in cui si parla di divisione infatti non si parla più di reminiscenza se non in senso puramente psicologico per distinguerla dalle funzioni della memoria.

127 In base a questa conclusione è possibile fare qualche considerazione sull'assenza della reminiscenza nei primi dialoghi della vecchiaia (quelli dialettici). Tralasciando i problemi che affronterò di seguito legati al rapporto fra l'*anamnesis* e la memoria, è possibile pensare che l'epistemologia platonica di questo periodo tralasci la reminiscenza perché è presupposta in qualche modo nella dialettica. Nell'ultimo passo del *Fedro* che ho analizzato sembra proprio che si faccia un "passaggio di testimone" fra i risultati ottenuti dal percorso della reminiscenza a quelli che si dovranno ottenere con il metodo dialettico. Questo non significa che la dottrina della reminiscenza venga abbandonata in favore del metodo dialettico. I due percorsi non sono affatto in contraddizione, piuttosto uno è la specificazione e l'approfondimento dell'altro.

3. L'invenzione della scrittura tra memoria e anamnesi.

Il *Fedro* mostra la dottrina della reminiscenza al grado massimo della sua complessità non solo perché presenta una sintesi più o meno coerente del contenuto di *Menone* e *Fedone*. Il dialogo che sto prendendo in considerazione infatti, oltre a definire il rapporto dell'*anamnesis* con la natura dell'anima e con il metodo dialettico, introduce un “nuovo” oggetto di riflessione, riguardante da vicino il problema della reminiscenza: μνήμη. La pluralità di concetti con cui la reminiscenza si intreccia e l'esigenza di chiarezza espositiva mi hanno obbligata, fino ad ora, a non fare alcun riferimento al rapporto fra l'*anamnesis* e la *mneme*; tuttavia ciò non significa che la relazione fra i due termini sia di secondaria importanza. La conclusione del *Fedro* fornisce l'occasione per introdurre il tassello mancante dell'indagine sulla reminiscenza platonica: che rapporto si instaura fra memoria e anamnesi¹²⁸? Cercare di rispondere a questa domanda sarà tutt'altro che facile.

Tralasciando per un momento la reminiscenza come dottrina della conoscenza, da un punto di vista strettamente terminologico molto spesso *anamnesis*, *anamimneskesthai*, *mneme*, *mnemoneuein* vengono utilizzati come sinonimi in modo molto impreciso: ricordo, memoria, avere reminiscenza, ricordare, richiamare alla mente¹²⁹. Ciò è dovuto principalmente al fatto che sia l'anamnesi che la memoria hanno a che fare -seppur in modi diversi- con gli stessi oggetti, nel

128 Questa domanda è la premessa necessaria all'ultimo capitolo in cui tratterò il problema dell'*anamnesis* proprio in relazione alla memoria, nel *Teeteto* e nel *Filebo*. Non si può cercare di comprendere il ruolo della dottrina della reminiscenza negli ultimi scritti platonici senza utilizzare come prospettiva proprio la relazione con *mneme*.

129 Hanno tutti la radice comune nel verbo μιμνήσκω.

medesimo ambito. Entrambe infatti:

- i) si riferiscono a ciò che è successo nel *passato*;
- ii) hanno a che fare con la presenza dei ricordi dentro di noi;
- iii) in entrambe le facoltà gioca un ruolo fondamentale l'immaginazione dato che i ricordi sono presenti in noi come immagini o segni (*tupoi*) di ciò che è successo o apparso nel passato¹³⁰.

Per quanto riguarda specificamente Platone la questione non è affatto più chiara perché molto spesso i termini vengono utilizzati in modo ambiguo. Un esempio molto interessante si trova proprio nel *Fedro*, nel passo analizzato sulla reminiscenza. A 250c7 in conclusione della descrizione del processo anamnastico e della visione del Bello in sé, si legge: *tauta men oun mnemei xexharisto....* Piero Pucci traduce, come già ho avuto modo di riportare: “questo discorso sia il nostro tributo alla reminiscenza...”¹³¹. Si sarà notato tuttavia che nel testo platonico il termine tradotto con reminiscenza non è ἀνάμνησις ma μνήμη. Mi sembra che la traduzione sia corretta anche se non letterale¹³², perché in ogni caso *tauta* si riferisce al discorso precedente, e quel discorso è la digressione appena conclusa sull'*anamnesis* e non sulla memoria in generale. Quindi in questo caso che si traduca memoria o reminiscenza, è Platone a sovrapporre allo stesso ambito i due termini.

A testimoniare la problematicità della distinzione fra l'anamnesi e la memoria

130 Aristotele intenderebbe immaginazione e immagine, *phantasia* e *phantasma*: “Ora, la memoria, anche quella degli intelligibili, non si dà senza un'immagine” (*De Mem.* 450a13). Platone invece *eikasia* ed *eikon*. (*Resp.* 511e1; 534a).

131 Cfr. Platone, *Fedro*, (trad. di P.Pucci, introd. B.Centrone), Bari, Laterza, 2012, p.57.

132 Una traduzione più letterale potrebbe essere “questo discorso renda onore alla memoria”. (trad. mia). G. Reale traduce: “Tutto questo sia detto, dunque, in omaggio al ricordo” Cfr. Platone, *Fedro*, (a cura di) G. Reale, Milano, Bompiani, 2000. La traduzione di Trabattoni è: “Questo, dunque sia offerto come tributo alla memoria”. Cfr. Platone, *Fedro* (a cura di) F.Trabattoni, Varese, Mondadori, 1995.

contribuisce in modo interessante anche il celebre mito sull'invenzione della scrittura che compare quasi alla fine del *Fedro* a 274c5¹³³. Subito dopo il secondo discorso di Socrate a 257c Fedro menziona il fatto che un anonimo politico ha mosso a Lisia la critica di essere solo un logografo. Socrate rileva, d'altro canto, che lo scrivere discorsi in sé e per sé non può essere considerato un male: il vero male consiste nel parlare e nello scrivere in modo brutto e riprovevole invece che bello (258d). Partendo da questa indicazione i due interlocutori cercano di stabilire le condizioni che rendono bello e buono un discorso, scritto o orale che sia, per poi tornare ad occuparsi dei soli discorsi scritti, affinché mostrino su questo singolo genere quali sono le conseguenze di ciò che hanno concluso precedentemente. Per valutare i discorsi scritti si introduce ancora una volta un mito. Socrate ha sentito (*ekousa*) narrare che a Naucrati d'Egitto sotto il regno del Re Thamus, viveva un dio di nome Teuth, il quale si presentò un giorno alla reggia di Tebe per mostrare al sovrano le sue invenzioni. Il dio era stato l'inventore dei numeri, del calcolo, della geometria e dell'astronomia (274d2) e per questo, era convinto che le sue invenzioni fossero estremamente utili e dovessero essere diffuse presso tutti gli egiziani. Fra le invenzioni che Teuth portò al vaglio di Thamus vi era anche l'arte della scrittura. Per illustrare il valore della sua scoperta Teuth disse al re:

«Questa scienza, o re, renderà gli Egiziani più sapienti e arricchirà la loro memoria (*mnemonikoteros*) perché questa scoperta è una medicina (*pharmakon*) per la sapienza (*sophia*) e per la memoria (*mnemes*)». E il re rispose «O ingegnossissimo Teuth, una cosa è la potenza creatrice di arti nuove, altra cosa è giudicare qual grado

133 Questo brano è forse uno dei più studiati dell'intero corpus platonico. La critica alla scrittura nel *Fedro* è stata una delle principali ragioni della nascita della lunga tradizione di studi sulle dottrine non scritte di Platone. Non farò alcun cenno a questo tema che mi condurrebbe decisamente fuori strada. Per un'approfondita analisi del tema, fra una bibliografia sterminata si veda l'interessante studio di Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia Editrice. 1993.

di danno e di utilità esse posseggano per coloro che le useranno. E così ora tu, per benevolenza verso l'alfabeto di cui sei inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Perché esso ingenererà oblio (*lethen*) nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitarsi la memoria (*praxeis mnemes ameletesia*) perché fidandosi dello scritto richiederanno le cose alla mente (*anamimneskomenous*) non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori (*exothern ouk endothern autous huph'auton*), attraverso segni estranei (*hyp'allotrion tupon*): ciò che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria (*mnemes*) ma per il richiamare alla mente (*hupomneseos*). Né tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di molte cose senza insegnamento, si crederanno d'essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sapranno nulla; con loro sarà una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni (*doxosophoi*) invece che sapienti (*sophon*).» (*Phaedr.* 274e4-275b)

Thamou intuisce una differenza, solo apparentemente sottile, fra la “memoria” e il “richiamo alla memoria”. L'*hupomenesis* costituisce l'atto di recuperare conoscenze già presenti nella memoria, presupponendo un precedente e concluso lavoro di apprendimento¹³⁴. La *mneme* invece è qui intesa non nella sua funzione più nota, di capacità di immagazzinare una certa quantità di dati, ma nella capacità di riattivare la conoscenza delle realtà con cui l'anima è già stata a contatto. La scrittura può aiutare a rammemorare materialmente un contenuto (e quindi facilitare la memorizzazione e la capacità di immagazzinare dati) ma non può in nessuno modo essere utile per la conoscenza. Questo perché, a mio avviso, sullo sfondo del mito dell'invenzione della scrittura vi è la concezione della conoscenza/ricordo propria della dottrina dell'*anamnesis*¹³⁵. Conoscere significa compiere un moto interiore dell'anima scoprendovi i *tupoi* impressi, ovvero ri-conoscere i segni che sono

134 Cfr. Platone, *Fedro*, (a cura di Centrone), p. 169.

135 Cfr. anche Klein che, parlando del mito di Teuth e Thamou scrive “Learning is thus again identified with recollecting” *op.cit.*, p.152.

inscritti nella propria anima. Chiunque tenti di apprendere attraverso i *tupoi* di qualcun altro, dell'autore di uno scritto per esempio, (nel testo *hyp' allotrion tupon*, lett. “per opera di segni di altri”) non può certo dirsi *sophos*, ma solo *doxosophos*¹³⁶.

Ha ragione Trabattoni quando scrive:

Il richiamo materiale di frasi e di proposizioni, così come è offerto da un testo scritto, non è ancora vera memoria e vera conoscenza se il soggetto che ricorda non recupera insieme alle parole, anche la persuasione interiore che possedeva una volta: se esso cioè non sviluppa un atto spontaneo di “ri-conoscimento”. Se in effetti la conoscenza è ricordo, non può che essere un'esperienza individuale: nessuno può ricordare una cosa al posto di un altro. [...] Il sapere può scaturire, per Platone, solo da quel moto interiore di ricordo (oppure in termini moderni di riconoscimento) mediante il quale l'anima, dal di dentro, dice di sì a se stessa. Non v'è nessun discorso che possa supplire al moto spontaneo di risalita dell'anima verso se stessa, alla dialettica interiore mediante la quale l'anima recupera conoscenze che sono soltanto sue¹³⁷.

Thamus parla di *mneme*, intendendo quindi quel percorso di riattivazione che nel *Menone*, nel *Fedone* e nella prima parte del *Fedro* si identificava con il lungo percorso dell'*anamnesis*. Il mito fa riferimento non al fatto che la scrittura diminuisca la nostra capacità di conservare le sensazioni passate, bensì che con essa non si recupererebbero più le conoscenze pregresse salde in noi. L'apprendimento occasionato da *tupoi* esterni non può sostituire il faticoso travaglio della difficoltosa ricerca dialettica verso la verità. Ciò sarebbe inammissibile per una “levatrice” come Socrate, secondo cui tale travaglio deve essere individuale. Ma resta ancora una cosa da capire. Se è vero che nel mito della scrittura si sovrappongono in parte

136 *Doxosophoi* è un neologismo platonico che significa letteralmente “che hanno l'apparenza di essere sapienti”. Chi impara dalla scrittura accumula solo erudizione e sapere apparente e in un certo senso non impara niente.

137 Cfr. Trabattoni, *op.cit.*, p. 61-63.

le funzioni della reminiscenza e della memoria, i *tupoi* di cui si parla dovrebbero fare riferimento anche alle tracce che le Forme hanno impresso nella nostra anima dopo il suo viaggio alato. Se infatti i segni fossero esclusivamente quelli lasciati dalle sensazioni non avrebbe senso parlare di oblio delle anime per qualcuno che si aiuta con un discorso scritto a fare riemergere i segni di alcune *aistheseis* dimenticate. Per di più poco dopo si dice che per “rinfrescare la memoria (*upomnesa*) a chi sa le cose di cui uno scritto parla” (*Phaedr.* 275d) il discorso scritto è utile. Dunque, i *tupoi* di cui si parla fondamentali per la nostra sapienza sono quelli legati ai pensieri e alle realtà immutabili, sono quelli segni che non possiamo permetterci di non riscoprire, pena l'oblio delle nostre anime.

Anche Klein rileva che nel passo l'apprendere consiste in

reviving the imprints left on our memory “within” the soul and for the the most part “forgotten” after our journey to the hypouranios topos¹³⁸.

Pur tuttavia Platone non fa alcun accenno a questo argomento, e nel mito si parla genericamente di segni impressi nella memoria, senza nominare in alcun modo la dottrina dell'*anamnesis*.

La questione sulla conoscenza si complica non poco perché anche la memoria sembra avere “un contrassegno di stabilità”¹³⁹ che ha a che fare con la scienza e il ricordo delle Forme. Nel mito infatti è sottinteso che chi invece eserciterà la memoria nel pieno delle sue facoltà potrà considerarsi veramente sapiente. D'altra parte già nel mito della biga alata si leggeva che non solo in virtù dell'*anamnesis* il pensiero del filosofo era vicino alla verità, ma anche grazie alla *mneme* (intesa sia

138 Cfr. Klein, *op.cit.*, p.152. Klein però basa la sua interpretazione sottolineando lo spiccato carattere mitico e divino della *mneme* nel passo.

139 Cfr. G. Cambiano, *Problemi della memoria in Platone*, in AAVV, *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*. Pisa, Edizioni della Normale, 2007.

come ricordo che come memoria). 249c 5-6: *pros gar ekeinois aei estin mnemei kata dunamin, pros ois per theos on theios estin*¹⁴⁰.

Nel *Cratilo* Platone connette l'etimologia della parola *mneme* con *mone*, ovvero il fermarsi dell'anima (*Crat.* 437b2-4) e dunque con la stabilità. La stessa stabilità che nel *Menone* era garantita dall'*aitias logismos*: le statue di Dedalo (*doxai*) se non legate e stabilizzate con la reminiscenza fuggirebbero procurandoci un drastico allontanamento dall'*episteme*. Giuseppe Cambiano sottolinea che accanto ai passi in cui la memoria non assume connotati positivi dal punto di vista della conoscenza ve ne sono altrettanti in cui, per quanto riguarda il possesso del sapere, la memoria è fondamentale, soprattutto la buona memoria. L'*eumathein* viene spesso annoverato accanto alla *mneme*¹⁴¹. Nella *Repubblica*, ad esempio, si sottolinea l'indispensabilità della memoria per i filosofi-governanti perché senza di essa non sarebbero in grado di salvaguardare ciò che apprendono e sarebbero pieni di oblio e vuoti di scienza. Il vero filosofo deve essere μνήμων (*Resp.* 487a4): “Non accetteremo dunque tra le anime adeguatamente filosofiche quella facile a dimenticare; al contrario quella che cerchiamo deve possedere buona memoria” (*Resp.* 486c8-d2). Non intendo con questi pochi cenni fornire un quadro esauriente del significato di *mneme* nella filosofia platonica. Sarebbe impossibile¹⁴². Voglio piuttosto mettere in luce che la difficoltà di trattare l'*anamnesis* in modo univoco deriva anche dalla problematica relazione che instaura con l'altrettanto complesso concetto di memoria.

L'analisi del *Fedro* si è rivelata, come preannunciato, molto difficile perché la

140 Si veda anche 253a3 “finalmente raggiungendo con il ricordo (*tei mnemei*) ne sono invasati...”; 254b5 “a tal vista la memoria (*he mneme*) dell'auriga è ricondotta alla natura della bellezza e di nuovo la vede alta su un sacro soglio...”.

141 Cfr. Cambiano, *op.cit.*, p.4.

142 Cambiano sottolinea che anche per il tema della memoria è impossibile ricostruire una teoria sistematica tematizzabile in un'unica analisi. Sono troppo diversi i contesti in cui il tema appare. Proprio come avviene con l'*anamnesis*. Cfr. Cambiano, *op.cit.*

dottrina della reminiscenza e il problema della conoscenza come ricordo si presentano al grado massimo della loro complessità. La molteplicità di fattori che convergono nella determinazione del concetto dell'*anamnesis*, a cui ho accennato inizialmente, sono bene illustrati in quest'ultimo dialogo. Verità, immortalità dell'anima, oblio, dialettica e memoria contribuiscono a comporre il puzzle della dottrina che ancora alla soglia della vecchiaia, evidentemente, viene tenuta in considerazione da Platone. Per quanto riguarda l'*anamnesis* come percorso ascensivo di ricerca dell'unità ho suggerito la possibilità che Platone si concentri, nei dialoghi successivi in cui ricorre quest'argomento, a studiare con estrema puntualità le tecniche e le metodologie di cui la dialettica si serve, mettendo da parte o ancor meglio, dando per scontato, il percorso anamnastico. Malgrado ciò le questioni sulla reminiscenza sono tutt'altro che risolte, ed è ancora una volta il *Fedro* a darcene testimonianza. La dottrina dell'*anamnesis* e la questione della conoscenza/ricordo dovranno essere analizzate parallelamente con i problemi della memoria perché quest'ultima diviene sempre più importante nei dialoghi platonici. Solo in questo modo si possono scoprire le ultime tracce della reminiscenza platonica. Mi riferisco in particolare all'analisi che affronterò del *Teeteto*, dove si tenta una definizione di *episteme* e in cui si parla molto di memoria; e al *Filebo*, dove si parla per l'ultima volta del significato dell'*anamnesis* e dell'*anamneskesthai* in relazione alla definizione della *mneme*.

Capitolo IV

Alcune “tracce” dell'*anamnesis* in *Teeteto* e *Filebo*

1. Si può parlare di conclusioni?

Questo paragrafo si apre con una domanda la cui risposta, dopotutto, è implicita nelle considerazioni dei capitoli precedenti. Già dalle prime pagine di questo lavoro ho messo in evidenza la difficoltà di condurre l'analisi della reminiscenza in modo univoco, perché si comprendesse l'impossibilità di distinguere *una* nascita, *uno* sviluppo e *una* conclusione della dottrina. Tuttavia, una questione problematica risiede nel fatto che in *Menone*, *Fedone* e *Fedro* è possibile rintracciare un'identità comune dell'*anamnesis* come dottrina epistemologico-metafisica che non viene più tematizzata nei dialoghi posteriori. Ciò ha condotto molti studiosi a valutare la possibilità di una storia evolutiva della reminiscenza: dopo avervi aderito fino alla maturità, Platone la abbandona (o tutt'al più la modifica radicalmente) data la scomparsa dai dialoghi della vecchiaia in cui si tratta del problema della conoscenza. Ho cercato di distaccarmi da tale modello interpretativo per due ragioni: prima di tutto perché credo che la complessità del concetto di *anamnesis* sia irriducibile ad una sola identità e la complessità della gnoseologia platonica sia irriducibile alla sola dottrina della reminiscenza, in secondo luogo perché mi sembra che non esista alcuna vera prova che testimoni l'abbandono della dottrina. Spiego. Nei primi tre capitoli ho cercato di portare alla luce tutti i nessi che Platone realizza fra l'*anamnesis* ed altri concetti relativi alla teoria della conoscenza ed ho

scelto di conseguenza un metodo interpretativo che privilegiasse il contesto di ogni dialogo per giustificare la scelta platonica di utilizzare una definizione, una dottrina piuttosto che un'altra. Solo in questo modo è stato possibile testimoniare che la reminiscenza ha molte definizioni e funzioni impossibili da ricondurre ad un'unica teoria e che ci sono molti aspetti della gnoseologia platonica che vanno oltre l'affermazione "ogni apprendimento è reminiscenza". Alla luce di tale risultato ho preferito valutare che invece di un complessivo abbandono della dottrina sarebbe più prudente parlare di un maggior interesse di Platone (nella vecchiaia) verso aspetti della conoscenza non riguardanti il problema dell'accesso alle Forme. Lo ha testimoniato, in parte, già il *Fedro* inaugurando le riflessioni sul metodo dialettico e sulla memoria che avranno importante eco nei dialoghi successivi. Per rafforzare tale posizione si considerino anche le parole di Frede secondo cui non vi è alcuna ragione per credere all'abbandono della dottrina dell'*anamnesis*, dato che Platone, ancora negli ultimi dialoghi, tratta dell'immortalità dell'anima e delle Forme¹⁴³. Se resistono "i pilastri" della metafisica platonica perché non dovrebbe farlo l'unica dottrina in grado di congiungerli e stabilizzarli?

Nonostante ciò, ancora una volta queste non possono essere considerate conclusioni, dato che dopo il *Fedro* non vi è una scomparsa *tout court* del termine *anamnesis*. La valutazione del contesto può essere impiegata nel caso del *Teeteto*-in cui sembrano essere le ragioni interne al dialogo la causa dell'assenza di *anamnesis*¹⁴⁴- ma è insufficiente nei dialoghi in cui l'*anamnesis* compare non nelle

143 Cfr. Frede, *op.cit.*, p.254.

144 In realtà vale la pena ricordare che esistono buone ragioni per credere che il *Teeteto* sia anteriore al *Fedro*: la concezione della retorica nei due dialoghi e i risultati del metodo stilometrico di Ritter sono le principali. Cfr. *supra*, p.58 n.94 e p.68 n.108.

sue vesti abituali. Il termine si rintraccia ancora nel *Filebo* e nelle *Leggi*¹⁴⁵ portando con sé significati inusuali rispetto a quelli di *Menone*, *Fedone* e *Fedro*. Si deve in tal caso pensare che Platone, pur non abbandonando l'*anamnesis*, ne abbia profondamente modificato i connotati? Non obbligatoriamente. A questo punto è il rapporto fra l'*anamnesis* e la *mneme* a determinare le sorti dell'indagine, dato che è proprio all'interno di questa relazione che si individuano gli esiti della dottrina della reminiscenza. È possibile già una considerazione preliminare: nel legame con la memoria la reminiscenza acquisisce connotati differenti, che si dovrà valutare se siano completamente “nuovi”. Lo sforzo esegetico dei precedenti capitoli nell'indagare l'*anamnesis* in tutte le sue forme è quindi fondamentale in queste battute finali per *ri-conoscere* di che natura sono queste ultime “tracce” di reminiscenza. A tal fine, come ho già premesso, in questo capitolo analizzerò il *Teeteto*, il dialogo per eccellenza «sulla conoscenza» definito non molto tempo fa un vero e proprio “dialogo-memoria”¹⁴⁶, e il *Filebo*, concentrandomi in particolar modo sulle definizioni che vi si trovano di *mneme* ed *anamnesis*. La complessità dei due dialoghi è indiscussa, e ancor più difficile è tentare di darne una lettura parallela a partire dalle questioni della memoria. È per questa ragione che

145 Ho escluso da questo lavoro l'analisi del passo delle *Leggi* in cui viene nominata l'*anamnesis*. La ragione risiede sia nella scarsissima rilevanza del riferimento dell'Ateniese alla reminiscenza nell'economia del dialogo sia nella complessità del dialogo stesso. Un eventuale approfondimento sulle *Leggi* richiederebbe un lavoro interpretativo molto impegnativo rispetto a ciò che se ne può ricavare sull'*anamnesis*. Il riferimento si trova a 732 b-c dove l'Ateniese sostiene che quando qualcosa scorre via sempre affluisce l'opposto così “la reminiscenza è l'affluire della saggezza (*phronesis*) perduta”. Platone vuole intendere che per garantire la presenza della *phronesis*, intesa come la giusta valutazione di sé e l'amore di ciò che è nobile, bisogna richiamare alla mente queste piccole e grandi cose: bisogna astenersi dal troppo riso o dal pianto eccessivo, nascondere ogni gioia estrema o estremo dolore. Il passo è estremamente preciso e sintetico ed adattato al contesto etico in cui è inserito. Come vedremo queste poche considerazioni delle *Leggi* non dicono nulla di diverso (o di nuovo) rispetto a quelle che saranno le conclusioni del *Filebo*.

146 Cfr. S. Rotondaro, *Qualche osservazione sulla memoria in un dialogo-memoria*, in (a cura di) G. Casertano, *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo Editore, 2002.

procederò singolarmente nell'approfondimento del *Teeteto* prima e del *Filebo* dopo, e solo in conclusione al capitolo farò alcune considerazioni su entrambi, così da comprendere se sul tema della reminiscenza platonica sono possibili per lo meno, se non vere e proprie conclusioni, alcuni risultati positivi.

2. Il *Teeteto*: un dialogo per ricordare la problematicità del conoscere.

Evidenziare la complessità del *Teeteto* è decisamente scontato, non lo è invece spendere alcune parole sulla sua atipicità. Isolare un argomento all'interno di un dialogo, lo abbiamo visto in tutti i casi precedenti, è un compito non facile perché molto spesso le argomentazioni sono molte e indissolubilmente legate fra loro. Per quanto riguarda il *Teeteto* invece il problema più impegnativo è il fatto di ritrovare in un dialogo tardo uno schema tipico dei dialoghi giovanili, in cui Socrate dirige la conversazione con un interlocutore inesperto sulla ricerca di una certa definizione. La sua atipicità dunque risiede nel fatto che, pur essendo un dialogo “dialettico” il suo oggetto di riflessione principale sembra essere la filosofia socratica: gli accenni al processo (142c5) e all'accusa di Meleto (210d) che aprono e chiudono il dialogo; la lunga trattazione della maieutica che precede la ricerca vera e propria; la professione di ignoranza; la somiglianza fisica ed interiore fra Socrate e il giovane Teeteto. Tutti questi fattori contribuiscono a rendere molto difficile il riconoscimento di un pensiero, di un concetto positivo strettamente platonico, dato che, come scrive Anna Maria Ioppolo, “Platone nel *Teeteto* ha presente non il filosofo della *Repubblica* bensì il modello del filosofo che non possiede la verità

molto vicino a quello del Socrate dell'*Apologia*'¹⁴⁷.

Già Michel Narcy aveva riconosciuto che il *Teeteto* «non si svolge in terra platonica» riconoscendo che Platone mette in opera una vera e propria identificazione con i personaggi del dialogo. Tuttavia lo studioso francese evidenziava che l'identificazione più importante fosse quella con i sofisti: «Il *Teeteto* comincia e si compie in terra sofistica»¹⁴⁸. Anche queste considerazioni sono molto importanti perché le concezioni relative alla natura del sapere, al ruolo della sensazione di natura protagoree (dunque relativiste, materialiste con chiare implicazioni con l'eraclitismo) non sono in tutto il dialogo completamente inconciliabili con quelle di matrice socratico-platonica¹⁴⁹. Il numero di maschere che Platone “mette in scena” nel dialogo con i matematici Teodoro e Teeteto è dunque il fattore di maggiore complessità poiché non vi si riconoscono facilmente e non si distinguono le vere e proprie posizioni platoniche. La questione si complica se a non essere chiaro è il punto di vista platonico su temi quali: il ruolo della sensazione nel processo conoscitivo, la sua pretesa di essere infallibile, il relativismo ed i suoi limiti, il rapporto fra la conoscenza e i suoi oggetti, il problema dell'opinare il falso, il ruolo della memoria, la relazione fra il linguaggio e il pensiero. Sono esattamente questi i problemi che si aprono in seguito al dubbio di Socrate su che cosa sia precisamente conoscenza (*episteme*) e su cui si intrecciano le concezioni socratiche, platoniche e, in certa misura, anche sofistiche. Credo non sia necessario rilevare la profonda complessità filosofica di

147 Cfr. Platone, *Teeteto*, (a cura di) A.M. Ioppolo, Bari, Laterza, 2010 (IV ed.), p. LXVIII.

148 Cfr. Platon, *Théétète*, (trad. inédite, introd. et notes par) M. Narcy, Parigi, 1995. p.12.

149 Per un approfondimento su questo argomento che non posso ulteriormente esaminare si veda L. Palumbo, *Verità sofistica e verità filosofica nel Teeteto di Platone*, in (a cura di) Casertano, *op.cit.*, pp.188-200.

tali questioni e l'estrema importanza che hanno per le problematiche affrontate in questo lavoro.

Le premesse con cui si deve prendere in esame il *Teeteto* invitano ancora una volta alla cautela: già i primi commentatori antichi e ancora gli studiosi contemporanei dibattono animatamente sul significato filosofico del dialogo. Con l'indagare così da vicino l'evento epistemico consegnando un esito aporetico che non prevede l'intervento delle Forme (e perché no dell'*anamnesis*) Platone vuole dimostrare che senza la stabilità metafisica non vi è possibilità di conoscenza o che il raggiungimento della verità non è dato nella conoscenza umana? Non cercherò in alcun modo di rispondere a questa domanda, a cui credo nessuno possa rispondere risolutivamente. Cercherò piuttosto di sollevare alcune questioni inerenti al tema dell'apprendimento, della conoscenza e della memoria che contribuiranno ad arricchire le problematiche legate all'interpretazione complessiva del dialogo.

Se una cosa è certa è che il *Teeteto* al fine di indagare il problema della conoscenza utilizza come tema fondamentale quello della memoria (*mneme*); non solo nello svolgimento della discussione tra Socrate e Teeteto ma anche nel breve prologo che funge da cornice immaginaria. Platone mette in scena un intreccio comunicativo molto articolato: Euclide e Terpsione di Megara, altrimenti noti come discepoli e amici di Socrate, si incontrano dopo che il primo si è imbattuto in Teeteto ridotto in fin di vita. Dopo aver tessuto le lodi del prode Teeteto, Euclide ricorda dell'incontro che l'allora giovinetto ebbe ad Atene con Socrate, in cui si fecero ragionamenti “degnissimi di essere uditi”(142d). Questi *logoi* Euclide giura di non poterli riferire così a memoria, ma fortunatamente

Mi scrissi subito ritornando a casa, certi appunti; e dopo con comodo, mano a mano

che me ne venivo ricordando, li distendevo; poi, tutte le volte che andavo ad Atene, se c'era qualcosa che non ricordavo, ne chiedevo a Socrate, e tornato qui, correggevo. Cosicché tutto il dialogo, si può dire, ce l'ho scritto [...] Il libro, o Terpsione eccolo qui. (*Theaet.* 143a-b)

Il dialogo fra Socrate, Teodoro e Teeteto è stato trasferito dalla dimensione dell'oralità a quella della scrittura: dopo tutte le correzioni del caso si può dire, con le parole di Rotondaro, che Euclide ha trasformato il dialogo-evento in un vero e proprio *biblion*¹⁵⁰. Un'altra notizia positiva è che la scrupolosa trascrizione è in forma mimetica con Socrate che discute direttamente con i suoi interlocutori: in questo modo la chiarezza della lettura non è compromessa dagli inserti narrativi inseriti fra un discorso ed un altro. Al di là delle numerose interpretazioni che si sono date di questo prologo¹⁵¹, la questione principale credo sia legata al fatto che Platone ha voluto ricostruire e scandire le vicissitudini del *dialogos* per testimoniare che questo è un dialogo *del* passato, *sulla* memoria, *per* ricordare (a questo punto sarebbe anche chiaro perché il *Teeteto* è così spiccatamente “socratico”). Intendo dire che la *fiction* letteraria che Platone utilizza rimanda fin da subito al tema del dialogo: la questione della memoria (e del ricordo) è essenziale per i temi del sapere e dell'apprendimento. Terpsione per conoscere quali furono i *logoi* di Socrate deve ascoltare la lettura del *biblion* di Euclide, che a sua volta ha dovuto aiutarsi con alcuni appunti perché altrimenti non si sarebbe mai

150 Cfr. Rotondaro, *op.cit.*, p.218.

151 Non entro nel merito della questione scrittura. Le interpretazioni del passo si distinguono principalmente fra chi crede che Platone abbia voluto in questo modo metterci in guardia dall'affidabilità dello scritto e dalla pretesa di apprendere la verità da uno strumento precario così ben lontano dalla forma originaria in cui era nato, e chi invece pensa che il prologo sia la testimonianza del valore positivo della scrittura. Secondo quest'ultima interpretazione il dialogo, se vuole lasciare traccia di sé oltre se stesso, deve necessariamente affrontare anche “il potere mortifero e sclerotizzante della scrittura” (Rotondaro, *op.cit.*, p.222). Anche qui, come nel *Fedro*, è in ballo la questione del rapporto fra Platone e la comunicazione filosofica (oralità e tipologie di scrittura).

ricordato di ciò che Socrate gli disse. A pensarci bene dunque è la memoria di Euclide (sia essa connotata positivamente o meno) a garantire l'apprendimento di Terpsione e quello di tutti i lettori a venire. Passiamo ora al dialogo vero e proprio. Socrate chiede al geometra e matematico Teodoro di indicargli un giovinetto che sia *kalos* e *agathos*, destinato un giorno a divenire un uomo eccellente. Teodoro senza alcuna esitazione (143e) risponde di non avere mai conosciuto un ragazzo di così meravigliosa natura come Teeteto: ingegno acuto, spirito alacre e memoria tenace (*mnemones*), nessuno come lui mostra prontezza nell'apprendere (*eumathes*). È giunto quindi il momento che Socrate verifichi le parole di Teodoro, Teeteto deve mostrare se stesso per essere esaminato. Fin da principio il problema della conoscenza si ri-lega a quello dell'apprendimento infatti la prima domanda è *ar' ou to manthanein estin to sopheron gignesthai peri ho manthanei tis*; (145d7-8). Sapendo che secondo la dottrina dell'*anamnesis* non esiste un vero e proprio apprendimento¹⁵² bensì un ricordare, un richiamare alla mente è ragionevole attendersi una precisazione di Socrate in questo senso. Per di più che il primissimo errore di *Teeteto* nel tentare di dare una definizione su che cosa sia la conoscenza è uguale all'errore compiuto da Menone con la virtù poco prima che venga introdotto l'argomento della reminiscenza: entrambi offrono una lista di varie forme anziché la definizione *hen ge ti eidos* (*Men.* 72c7)¹⁵³. Il parallelismo fra i procedimenti dialettici di *Menone* e *Teeteto*, già individuato da Francis Cornford¹⁵⁴, consente di

152 Ma non solo secondo l'*anamnesis*. Nei dialoghi sono molto frequenti i passi in cui si dice che l'apprendere non è un passaggio di conoscenza da chi insegna a chi ascolta, si pensi al *Simposio* quando Socrate dice ad Agatone a 175d2: "Sarebbe bello, o Agatone, se la sapienza fosse tale, che potesse scorrere da chi ne ha di più a chi ne ha di meno, solo che ci si attaccasse l'uno all'altro"

153 In più in entrambi i dialoghi si parla di un Socrate comunemente definito come un seminatore di dubbi. (*Men.* 79e; *Theaet.* 149a)

154 Cfr. F. M. Cornford, *Plato's Theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist*, New York, Dover, 2003 (1st publ. 1957), p. 27 ss.

fare alcune considerazioni su ciò che segue. Dalla medesima situazione infatti Socrate prende strade differenti, nel primo, come ben sappiamo, si apre la strada dell'*anamnesis* mentre nel secondo quello della maieutica¹⁵⁵.

Anamnesis e maieutica

Una delle più preziose osservazioni dell'antico commento al *Teeteto* è proprio l'equivalenza fra la reminiscenza e la maieutica. Utilizzando le parole di Cornford che lo cita a sua volta l'Anonimo Commentatore scrive:

Socrates calls himself a midwife because his method of teaching was that kind... for he prepared his pupils themselves to make statements about the subject by unfolding their natural ideas and articulating them, in accordance with the doctrine that what is called learning is really recollection, and that every human soul has had a vision of reality, and needs, not to have knowledge put into it, but to recollect. (on *Theaet.* 149a)¹⁵⁶

Ha ragione Dennis Garcia Xavier¹⁵⁷ a sconfessare le parole del Commentatore e negare la loro completa identità. La maieutica infatti è una *techne* che aiuta a far nascere i figli dell'anima, porta un individuo come Teeteto, pregno e con le doglie, a partorire pensieri latenti. L'arte d'essere levatrice di anime è “puro metodo incapace di assicurare la legittimità epistemica di ciò che viene alla luce”. La sua applicazione riguarda sia la nascita di *polla kai kala* (150d7) che di *eidola* (150e6) che di *tina leron*, qualche sciocchezza (151c7), il che significa che da essa non

155 Le pagine del *Teeteto* sulla maieutica sono fra le più famose di tutta l'opera platonica. Il fatto che qui si faccia riferimento ad una tecnica appartenuta al Socrate storico lo testimonia anche Aristofane in *Nuvole*, 137.

156 Cfr. Cornford, *op.cit.*, p.28.

157 Cfr. D. G. Xavier, *Con Socrate oltre Socrate. Il Teeteto come esempio di teatro filosofico*, Napoli, Loffredo editore, 2011, p. 115 ss.

dipendono la verità o la falsità di ciò che viene concepito. Al contrario l'*anamnesis* non è un metodo ma il percorso per ricordare la verità, è un percorso difficile, forse non sempre conclusivo, ma positivo: se il percorso anamnastico va a buon fine si tratta sempre della verità, delle Forme.

La cosa importante da evidenziare è che nonostante nel *Teeteto* non si faccia accenno alla dottrina della reminiscenza o ad alcuna delle obiezioni che Socrate aveva mosso a Menone, la convinzione filosofica di fondo sia esattamente la stessa. Negare l'identità fra i due concetti infatti non implica che essi non abbiano alcuni tratti comuni: la verità si trova in entrambi i casi in uno stato di latenza dell'anima degli uomini, come possesso interiore non ancora avvertito dalla coscienza, solo attraverso un esercizio condiviso del *dialeghestai* è possibile portarlo alla luce.

Tali conclusioni permettono di rafforzare la convinzione che Platone non avesse abbandonato la dottrina della reminiscenza ancora all'altezza cronologica del *Teeteto*, e di sostenere che, anche se non esplicitamente, la reminiscenza non è lontana dal terreno in cui si muove il dialogo fra Socrate e il giovane matematico. Socrate sa che Teeteto possiede conoscenza dentro di sé, perché tutti la possiedono, ma Teeteto ha ciò che mancava sia allo schiavo che a Menone: il desiderio di trovare una soluzione, di non arrendersi di fronte alla ricerca perché la sua vita è già votata a questo tipo di esercizio. Un'obiezione possibile a questo tipo di interpretazione è che il risultato aporetico del dialogo determini appunto l'impossibilità di giungere all'*episteme* attraverso il modello della conoscenza interiore. Diversamente, potrebbe essere che Platone non menzioni l'*anamnesis* e le Forme proprio per dimostrare che senza di esse non è possibile la conoscenza. Cornford scrive che la ragione dell'esclusione di questa dimensione dal *Teeteto* è

dovuta al fatto che il dialogo riguarda solamente i più bassi livelli della cognizione, la coscienza della sensazione del mondo e i giudizi coinvolti nella percezione degli oggetti sensibili¹⁵⁸. L'intento di Platone sarebbe quindi quello di testimoniare fino a che punto è aperta la strada verso la conoscenza senza le Forme, la reminiscenza e con il solo metodo maieutico a disposizione. La lettura di Cornford condivisa anche da Xavier¹⁵⁹ e in parte da Klein¹⁶⁰ trova conferme nelle continue allusioni alle istanze risolutive metafisiche, e per questo sembra essere la più appropriata:

SOCRATE: In quale dei due tipi di cose poni, dunque, l'essere? Perché è soprattutto l'essere che è comune a tutte le cose. TEETETO: Io lo pongo tra le cose a cui l'anima tende da sola per sé stessa. SOCRATE: E anche il simile e il dissimile, l'identico e il diverso? TEETETO: Sì. SOCRATE: E poi? Il bello e il brutto, il buono e il cattivo? TEETETO: Anche di queste cose mi sembra che l'anima indaghi l'essere soprattutto nelle loro relazioni reciproche. (*Theaet.* 186a2-10)

Il fatto che le aporie del sensibile si risolvano mediante il ricorso agli oggetti a cui l'anima si rivolge da sola con se stessa è evidente in questo passo, anche se solo “crittograficamente suggerito”¹⁶¹. Inoltre, è senz'altro vero che se Platone mettesse in scena la dottrina della reminiscenza e delle Forme sarebbe invalidata la domanda iniziale: che cos'è *episteme* e quali sono i suoi oggetti. La dottrina dell'*anamnesis* presupporrebbe infatti di sapere la risposta già all'inizio della ricerca¹⁶².

Tuttavia credo che per questo lavoro non sia sufficiente soffermarsi sulle soluzioni proposte finora. Se è vero infatti che la reminiscenza ha a che fare non

158 Cfr. Cornford, *op.cit.*, p.28.

159 Cfr. Xavier, *op.cit.*, p.119.

160 Anche Klein in un certo modo è di questo avviso. Lo studioso crede che essendo la *doxa* e il mondo sensibile i protagonisti della scena dialogica del *Teeteto* è della memoria sensibile che ci si deve occupare e non all'*anamnesis*. L'*episteme* è esclusa dal panorama e con essa anche le Forme e la reminiscenza. Cfr. Klein, *op.cit.*, p.166.

161 Cfr. Xavier, *op.cit.*, p.146.

162 Cfr. Cornford, *op.cit.*, p.28.

esclusivamente con la dimensione metafisica bensì anche con il mondo sensibile, si dovrebbero trovare nel *Teeteto* alcune “tracce” delle sue funzioni cognitive in virtù delle quali è connessa anche all'*aisthesis*. Come è chiaro il compito è tutt'altro che scontato dato che concretamente delle funzioni cognitive della reminiscenza non si parla affatto. Credo però si possano sollevare alcune interessanti questioni intorno alle metafore della memoria (190e-195b; 196d-199c) che illustrino come il risultato aporetico derivi anche dal fatto che la memoria sensibile non riesce a ricoprire le funzioni cognitive che spetterebbero all'*anamnesis*. Dal complesso intreccio fra memoria e reminiscenza è dunque possibile concludere che l'esordio del dialogo, la lunga digressione sulla maieutica socratica e il dialogo tutto sono molto vicini alla reminiscenza in tutti i suoi aspetti o più in generale alla concezione della conoscenza/ricordo.

Le metafore del blocco di cera e della colombaia: i limiti di una memoria senza reminiscenza.

Una premessa necessaria riguarda il contenuto generico delle metafore della memoria. Non si possono trattare le concezioni espresse in questi passi come considerazioni ascrivibili *ipso facto* a Platone dato che i modelli di conoscenza che esse esprimono sono proprio quelli che egli cerca di rigettare. Socrate infatti, fin dalla prima definizione di *Teeteto* *ouk allo ti estin episteme e aisthesis* (151e3) sta cercando di mettere in luce i limiti dei sistemi filosofici che fanno derivare le conoscenze dalle percezioni sensoriali ovvero dalle impressioni meccaniche dei

sensi¹⁶³. Le metafore della memoria ricorrono all'interno della seconda definizione tentata da Teeteto in base alla quale la conoscenza sarebbe allora opinione vera (*alethes doxa*, 187b5). Nel corso dell'apologia di Protagora (167 a 7-8) era stata negata la possibilità dell'opinare il falso, mentre se si vuole sostenere che l'*episteme* è opinione vera si deve discutere anche dell'esistenza del suo contrario, l'opinione falsa: per comprendere che cos'è conoscenza è necessario indagare in che cosa consiste e se è possibile opinare il falso.

Nel tentativo di trovare una spiegazione di questo fenomeno complesso di avanzano varie ipotesi: si suppone innanzitutto che per ogni cosa è possibile sapere o non sapere. Assunta tale ipotesi si arriva alla conclusione che è impossibile opinare il falso perché è impossibile ritenere che le cose che si sanno siano altre fra quelle che si sanno; o che le cose che non si sanno siano quelle che si sanno (188 a-c). Né è possibile che l'opinione che l'opinione falsa consista nell'opinare ciò che non è: chi opina un qualcosa infatti opina sempre un qualcosa che è, dunque in questo caso chi opinasse il falso non opinerebbe affatto (188d-189b). Socrate allora assume che ciò che chiamiamo *pseudes doxa* potrebbe essere una specie di opinione d'altra cosa (*allodoxia*) come quando uno dice che una delle cose che sono è un' altra tra le cose che sono, avendole scambiate nel proprio pensiero

163 La prima definizione di Teeteteo viene assimilata alla dottrina protagorea del *metron anthropos* seconda la quale "l'uomo è misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono e di quelle che non sono in quanto non sono" (152 a 2-4). Socrate inizia una lunga critica alla dottrina protagorea mettendola in relazione con la dottrina eraclea in base alla quale tutte le cose che noi diciamo essere, in realtà divengono. Immaginandosi una vera e propria difesa di Protagora stesso, Socrate mette a nudo le svariate assurdità che deriverebbero dall'assunzione di tali dottrine: se vista, sensazione e sapere sono la stessa cosa, chi non vede più ciò che una volta vide, anche se lo ricorda non lo sa (164 a5-b5)? Posto che ciascuno di noi non è uno ma molti e che i molti -che ciascuno di noi è- diventano infiniti, dal momento che chi ricorda è dissimile da chi una volta sentì, non si deve dire che lo stesso uomo sa e non sa la stessa cosa perché nessuno di noi è sempre lo stesso? Il sapere nasce e si consuma nel solo momento dell'affezione?

(*antallaxamenos tei dianoiai*, 189b12-c3). Il pensare è un *logos* attraverso cui l'anima discorre da sé con se stessa sulle cose che esamina, fino a dare una definizione senza più dubbi su ciò che afferma: l'opinione è un ragionamento pronunciato a se stessi in silenzio. Tuttavia chi opina una cosa per un'altra è impossibile che dica a se stesso che l'una è l'altra e quindi che il bello è il brutto, che il giusto è l'ingiusto o che il bue è il cavallo.

Opinare due cose significa venirne a contatto, e nessuno che le abbia presenti entrambe può dire che una di esse è l'altra; e così pure, chi opina una solo di esse, ma non l'altra, non potrà mai dire che quella che opina sia l'altra che non opina (190b-d). Una via d'uscita sembra profilarsi riconsiderando il tema dell'apprendimento (*manthanein*) che era stato escluso all'inizio del ragionamento e abbandonando l'infruttuosa tesi che o si conosce o non si conosce¹⁶⁴: se si assume che, non sapendo una cosa, è possibile in seguito apprenderla forse si può trovare una spiegazione per l'opinione falsa. Per spiegare come ha luogo l'apprendimento Socrate introduce la prima metafora, quella del blocco di cera, immaginando che nelle nostre anime vi sia come un *kerinon ekmageion* da improntare, dono della madre delle muse Mnemosyne.

E ora diciamo che in essa, esponendola appunto alle nostre sensazioni (*aisthesesi*) e ai nostri pensieri (*ennoiais*) noi veniamo via via imprimendo (*apotypousthai*), allo stesso modo che s'imprimono segni di sigilli (*daxtulion semeia*), qualunque cosa vogliamo ricordare di quelle che vediamo o udiamo o da noi stessi pensiamo (*autoi ennoesomen*); e quel che ivi è impresso noi lo ricordiamo (*mnemoneuein*) e conosciamo (*epistasthai*) finché l'immagine sua (*eidololon*) rimane: quello invece

164 Cambiano nota come in tutto il dialogo si continua sempre a fare valere come alternativa su tutte le cose se esse si conoscono o non si conoscono, cioè come una disgiunzione rigida "l'apprendere e il dimenticare sono considerati come intermedi *metaxy* fra sapere e non sapere" l'uno è il processo temporale fra il sapere e il non sapere e l'altro dal sapere al sapere. Cambiano, *op.cit.*, p.7.

che vi è cancellato o sia impossibile imprimercelo, lo dimentichiamo e non lo conosciamo. (191d3-e1)

Il riferimento alla cera e il vocabolario del passo, che rinvia continuamente alle operazioni dell'imprimere su un materiale che accoglie i segni e li conserva, devono essere intesi a livello metaforico non pensando all'esistenza di un supporto corporeo interno¹⁶⁵. Cambiano nota l'importanza di rilevare la dimensione segnica della memoria, non c'è registrazione delle cose stesse percepite e pensate bensì di *typoi*¹⁶⁶, cioè di segni che rinviano alle cose. Di che natura sono questi *semeia*? Lo studioso non è convinto che basti il riferimento al fatto che il contenuto registrato è sotto forma di immagini mentali, *eidolon* perché i segni non sono soltanto di percezioni ma anche di pensieri distinti non necessariamente prodotti da esse. Inoltre sembrerebbe non comparire in questo contesto il lessico connesso al *phainestai* o a elementi che rimandano alla *phantasia* come ambito connesso alla memoria¹⁶⁷. Credo invece, contrariamente a Cambiano, sia possibile accettare la validità del termine *eidolon*, perché se anche nel passo non viene specificato ulteriormente, è frequente in Platone l'idea che la capacità di ricordare e di pensare derivi dai rapporti di somiglianza e differenza fra le cose (si pensi agli esempi del

165 Cfr., Cambiano, *op.cit.*, p.8.

166 O *semeion*, *apotupoma* (194b5), *sphragis* (192a6), *ekmageion* (194e6), *mnemeion* (192 a2, 196 a 3). Il linguaggio metaforico è molto specifico, come specifica è la descrizione della qualità della cera. Solo quelli che hanno una cera profonda, liscia, pura, impastata al punto giusto conserveranno impronte durevoli e saranno bravi ad apprendere tutto, dato che le impronte sono chiare e ben distanziate. Chi invece ha una cera umida, villosa e scabra come pietra, o piena di terra e sterco si troverà nelle condizioni di opinare spesso il falso perché sarà incapace di assegnare ciascuna impronta a ciascun oggetto dato che i suoi *typoi* sono mal distinti, si confondono insieme perché cadono insieme l'una sull'altra a causa della scarsità di spazio (194d-195b).

È interessante notare che l'immagine del blocco di cera sarà ripresa anche da Aristotele nel *De anima* (II, 424a 17-20). Attraverso di essa infatti, si esprime esemplarmente che cosa significa che il senso accoglie le forme sensibili senza la materia: nella cera rimane impressa l'impronta dell'anello senza l'ora o il ferro. Diés, *Platon Théétète*, (texte traduit par), Paris, 1967, sostiene che Platone stesso riprenda l'immagine del blocco di cera dalla scuola ippocratica.

167 Cfr. Cambiano, *op.cit.*, p.11.

Fedone nell'argomento della reminiscenza). Anche nel modello del blocco di cera la sensazione ed il ricordo si sovrappongono perciò se anche non si parla di contenuti mnemonici come vere e proprie immagini, si deve pensare a *typoi* che rimandano alla sensazione presente attraverso una sorta di somiglianza (o differenza) che ne garantisce una “sovrapposizione”; altrimenti quale altro legame potrebbe garantire il riconoscimento¹⁶⁸? La stessa cosa dovrebbe valere per i pensieri impressi nella memoria se non fosse che al di là che siano *eidola* o meno, la presenza di *ennoein* nella *mneme* fa problema. Cornford infatti, analizzando il passo, sostiene che Platone non chiarisce in nessun modo la natura e l'origine dell'*ennoia* che pensiamo. Tuttavia, anche nella discussione successiva sulla conoscenza dei numeri (che noi *non* percepiamo) questi ultimi sono trattati come *immagini* impresse nella memoria¹⁶⁹.

Il fatto che nella metafora del blocco di cera conoscere è totalmente equiparato alla conservazione di un *mnemeion* e il non conoscere alla sua scomparsa dalla memoria significa che il modello conoscitivo proposto da Platone è: conoscere x è avere memoria di x. Già Michael Frede riconosce che questo modello è un modello di conoscenza “impoverito” che distingue solo ciò che percepiamo e ciò che conosciamo e identifica ciò che conosciamo con ciò che ricordiamo, assumendo quindi che la conoscenza è un prodotto della memoria¹⁷⁰. Cornford invece evidenzia la particolare novità del significato che il termine “conoscere” porta con sé: “I know a thing when I have had direct acquaintance with it and an image of it

168 Anche pensando alla metafora della memoria-libro del *Filebo* (39a) in cui la memoria è descritta come un *grammateion* per scrivere, la capacità di conservare le immagini e i discorsi (*logoi*) in essa iscritti presuppone la loro natura di *eikones*.

169 Cfr. Cornford, *op.cit.*, p.121-122.

170 Cfr. M. Frede, *An empiricist view of knowledge: Memorism, in Companions to Ancient Thought: 1. Epistemology*, (ed. by) S. Everson, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. p.238.

remains stored in my memory”¹⁷¹. Credo sia semplice riconoscere che la complessità della gnoseologia platonica non sia in alcun modo assimilabile con la concezione dell'*episteme* come conoscenza diretta (*acquaintance*). Essa esprime una concezione del conoscere estremamente statica in cui l'intenzionalità si riduce a scegliere che cosa memorizzare e cosa no (“qualunque cosa vogliamo [*boulethomen*] ricordare”191d5). Se la nostra anima è un blocco di cera e se l'identità opinione/conoscenza messa in piedi da Teeteto è ancora valida, opinare si riduce a formulare giudizi di identità in cui una cosa è detta essere (correttamente) nient'altro che se stessa o (scorrettamente) altro da se stessa. Se le cose stanno così opinare una cosa per un'altra significherà solamente commettere un errore di riconoscimento (*anagnorisis*):

SOCRATE: Resta dunque che l'opinar falso avvenga in casi come questo: io conosco te e Teodoro, e di tutti e due voi ho le impronte in quel tale blocco di cera, come di due sigilli; tutti due vi vedo lontano, ma senza distinguervi sufficientemente, e mi sforzo di restituire alla visione propria di ciascuno la impronta propria di ciascuno, e di sovrapporre e far combaciare queste due visioni ciascuna alla sua propria orma; se ci riesco e applico la visione di ognuno dei due alla impronta non sua scambiandole tra loro come chi si calzi a un piede il calzare dell'altro, o anche, come capita della visione negli specchi che quel che è a destra trascorre a sinistra, capiti anche a me il medesimo errore; ecco che allora ha luogo ciò che dicemmo opinione di altra cosa e opinar falso. TEETETO: È proprio così o Socrate: mirabilmente tu hai descritto questo caso dell'opinione. (193b10-d)

L'opinione falsa ha luogo nello scambio fra il ricordo e la sensazione; allorché quest'ultima mi si presenti poco chiara per poterle assegnare la sua propria impronta. In conclusione a tali riflessioni Socrate sostiene che la qualità della cera,

171 Cfr. *op.cit.*, p.121.

di cui ho già riferito in nota, determina la nostra capacità di essere nella verità o nella falsità. L'insufficienza della metafora è chiara: Socrate accenna al fatto che in essa si possono memorizzare anche *ennoias* ma non dice in alcun modo come possono originarsi gli errori riguardanti i soli pensieri. Se noi pensiamo un cavallo senza percepirlo non potremmo mai credere che sia uomo se anche questo al pari non lo vediamo né tocchiamo ma pensiamo soltanto (196d6). L'esempio su cui ci si concentra maggiormente sono tuttavia i numeri: come si spiega l'opinione falsa di chi, domandando a se stesso quanto fa $5+7$ si risponde che fa 11 anziché 12? Come si spiega l'errore di chi crede che l'11 in sé, quello impresso nel blocco di cera e che egli sa, sia il 12 in sé che pure sa? (196 a-b)¹⁷² Dal momento che l'opinione così intesa deve affermare l'identità di $7+5=12$, chi dice che è 11 non sbaglia ad eseguire l'operazione aritmetica, ma commette un errore di riconoscimento, confonde i dati. Ciò significa che ogni volta che qualcosa ci si presenta in forme a noi non note (quando per esempio il 12 ci si presenta come $7+5$) non riusciamo a riconoscerlo, perché altro è la sensazione che ci si presenta e altra è l'impronta che abbiamo nella memoria. La necessità di spiegare errori come questo induce Socrate a servirsi di una nuova immagine che non ricada nel paradosso di non sapere ciò che sappiamo: la voliera (197c). I due interlocutori ben presto si rendono conto di aver commesso un'imprudenza, infatti non hanno distinto cosa è possedere sapere

172 Cornford, *op.cit.*, p.129 rileva che “un platonista” sarebbe sorpreso nel leggere che Platone possa considerare la conoscenza dei numeri come registrazione di un *typos*, facendo equivalere la conoscenza del 12 con la conoscenza di un colore, di un suono e di una persona. In queste pagine Cornford tiene a precisare che, nonostante tali parole, non ci siano ragioni valide per sostenere che Platone avesse abbandonato la dottrina dell'*anamnesis* “secondo cui la conoscenza delle Forme, inclusi i numeri e le loro relazioni, è sempre latente nell'anima e non si acquisisce attraverso i sensi durante la vita [con il corpo]”. Condivido queste conclusioni soprattutto perché è evidente che qui Platone faccia delle assunzioni improprie di stampo empirista destinate ad essere superate.

(*kektesthai*) dall'avere sapere (*echein*)¹⁷³, nonostante sembrano proprio essere cose diverse. Teeteto chiede a Socrate in che cosa si distinguono:

SOCRATE: Vedi ora se anche della conoscenza è possibile dir così, che uno, pur possedendola, non l'abbia; bensì la possegga come diremmo di uno, il quale, presi alla caccia certi uccelli servatici, colombi o altri, se li allevi in casa dentro una colombaia che s'è costruita: del quale solo in un certo senso potremmo dire che gli ha sempre codesti uccelli, in quanto già li possiede. O no? [...] Ebbene, come prima costruimmo nelle nostre anime non so qual figura di cera, ora invece immaginiamo in ciascuna anima una specie di gabbia ripiena di uccelli di ogni sorta, dei quali parte vadano a schiere, separatamente dagli altri, parte a piccoli gruppi, e alcuni solitari, in mezzo a questi o a quelli, svolazzando dove loro capita. Finché s'è ancora ragazzi questo vaso-invece di uccelli intendi conoscenze- bisogna dire che è vuoto; e quando uno, acquistata conoscenza di qualche cosa, la rinserra in codesto recinto, ecco che costui, diciamo ha appreso o trovato la cosa di cui quella era la conoscenza: e questo è conoscere. Ora l'andare nuovamente a caccia di quella qualunque conoscenza che uno voglia, e prenderla e tenerla e poi ancora lasciarla andare, vedi un po' tu con quali parole si deve esprimere, se con le stesse del primo momento quando colui “venne in possesso” di quella conoscenza o con altre. (197c-198a5)

L'aritmetico dunque è colui che sa tutti i numeri, nel senso che li possiede ed è in grado di contarli e metterli in relazione con gli oggetti esterni. Dal momento che sono cose diverse avere e possedere conoscenza è possibile che egli, andando a caccia di un sapere che già possiede ne afferri un altro (l'11 al posto del 12). In questo senso l'opinione falsa consisterebbe nello scambio di saperi *he ton epistemon metallage* (199c10) ma con un'altra conseguenza paradossale, che chi sbaglia non lo fa perché non sa ma proprio perché sa. Teeteto propone che

173 Ancora una volta è interessante notare che la distinzione fra “l'avere sapere” e “possedere sapere” sarà ripresa da Aristotele per affermare che *to epistasthai* si dice in due sensi: sa sia colui che ha il sapere ma non se ne serve attualmente, sia colui che se ne serve. (*Eth.Nic.* VII, 5, 1146b31-33)

probabilmente nell'anima bisognava porre mescolati ai saperi anche i non-saperi (*anepistemosunas*) e ritenere la *pseudes doxa* come la cattura di un non-sapere al posto di un sapere relativamente ad un oggetto (199e1-6). Socrate gli fa notare che se così fosse chi cattura un non-sapere non saprà certo di opinare il falso. Chi è convinto che un bue sia un cavallo in qualsiasi momento cercherà di sapere del bue afferrerà sempre nel suo pensiero il cavallo (200a). Il problema del non sapere ciò che si sa è ricomparso anche in quest'ultimo caso: chi conosce sia il sapere che il non-sapere non crederà mai che l'uno sia l'altro, se si ignorano entrambi, a sua volta, è impossibile scambiare l'uno per l'altro e lo stesso se si ignora l'uno e si conosce l'altro. Il rischio di incorrere in un circolo vizioso è ormai inevitabile perché se a sua volta si affermasse che esistono conoscenze delle conoscenze e delle non-conoscenze si girerebbe a vuoto intorno all'argomento cedendo ad un regresso all'infinito. Anche la metafora della voliera ha svelato la sua incompletezza e ha posto i due interlocutori di fronte al fatto che non si può ricercare che cos'è falsa opinione se non si sa già che cosa è conoscenza (200d1-5)¹⁷⁴.

Cornford sostiene che l'immagine della colombaia differisca dalla metafora della tavola di cera principalmente per la diversa concezione del processo di acquisizione originaria della conoscenza: la tavola di cera era pensata come ricettore di impressioni sensibili e non si occupava in alcun modo di riferirsi alle conoscenze che non derivassero dai sensi. La voliera invece parla di conoscenze (*epistemas*)

174 Ho preferito concludere la descrizione di tutta la metafora della voliera affinché l'analisi risultasse più chiara e completa.

Non ho occasione di continuare ad analizzare il seguito del dialogo in cui Socrate e Teeteto analizzano da capo la questione dell'*episteme* a partire dalla terza definizione del giovane (201d) secondo cui conoscenza sarebbe opinione vera accompagnata da ragione (*alethe doxa meta logou*). Anche in questo caso la presenza dell'opinare conduce l'argomentazione a fallire e costringe i due interlocutori ad arrendersi di fronte alla complessità del tema.

acquisite “from a teacher who had over pieces of information to the learner. [...] It would cover historical and abstract knowledge, as well as our notions of such things as number.¹⁷⁵”. Come si è più volte sottolineato e come la maieutica ha testimoniato, la vera conoscenza non può essere qualcosa che si trasferisce da qualcuno a qualcun altro attraverso un semplice travaso. Nelle pagine sulla memoria/colombaia invece, insegnare è esclusivamente inteso come un *paradidonai* (198a10-b5). È legittimo dunque pensare che le *epistemai* di cui si parla siano piuttosto *doxai*. Oltre a ciò l'immagine si muove totalmente nell'ambito della conoscenza come risultato dell'elaborazione delle sensazioni: finché si è ragazzi l'anima *locus* della voliera è vuota e si riempie attraverso l'esperienza personale o grazie all'intervento di un “insegnante” (in entrambi i casi attraverso fattori di origine esterna).

Nella metafora della colombaia rimangono irrisolte altre questioni che impediscono di considerarla un modello conoscitivo platonicamente esaustivo: mettere in gabbia alcuni uccelli implica che questi oggetti di sapere esistano già fuori e che cos'è questo fuori? Il mondo sensibile? Ma cosa significa che le *epistemai* dei numeri si aggirano nel sensibile¹⁷⁶?

Se anche il modello proposto dalla voliera è altrettanto “impoverito” è comunque approssimativo non considerare più da vicino le differenze con l'immagine della tavoletta di cera, dato che l'una si pone come superamento dell'altra. Con il modello della voliera il conoscere non si esaurisce con la sola memorizzazione e con l'atto meccanico della sovrapposizione fra sensazione ed impronta-ricordo. All'atto di mettere gli uccelli nella gabbia (memorizzare) segue il riafferrarli con un secondo

175 Cfr. Cornford, *op.cit.*, p.135.

176 Cfr. Cambiano, *op.cit.*, p.16.

tipo di caccia che mostra un ruolo evidentemente più attivo della *mneme*. Inoltre i “volatili”, come sottolinea Xavier, dentro l'anima non sono “elementi di esistenza ipostatica e autonoma”¹⁷⁷ (come lo erano i *mnemeion*) bensì hanno rapporti fra loro, “svolazzano” insieme componendo delle relazioni. E proprio a partire dal corretto e sbagliato riconoscimento di queste relazioni che si produce la nuova definizione di opinare il falso. In conclusione non si può negare che la seconda metafora compia un passo in avanti nei confronti della ricerca dell'*episteme* dato che, quantomeno, tematizza la possibilità di una conoscenza “latente”, non monadica e che ha bisogno di essere recuperata. Pur tuttavia non prende in considerazione operazioni mentali complesse.

Se anche la voliera accresce l'importanza dell'intenzionalità del processo conoscitivo non limitandosi alla sola ricezione ma anche al recupero del già acquisito essa non riesce a garantire la stabilità scientifica delle relazioni che costruisce. Attraverso quali strumenti si potrà verificare la risposta a domande come Teeteto è uomo? Assomiglia a Socrate? 7+5 quanto fa? se non si può avere la certezza che Teeteto, Socrate, 7, 5, 12 sono conoscenze piuttosto che non-conoscenze. Qual è dunque il limite intrinseco delle metafore della memoria? Prima di tutto la legittimità epistemica del sapere non può dipendere dall'arbitrio dell'individuo perché come ha mostrato Socrate chi pensa di occuparsi di scienza potrebbe scambiare per il suo esatto contrario, la non-scienza e non sospettare in alcun modo di stare sbagliando. Questi modelli hanno dunque bisogno di un elemento di stabilizzazione da cui dipenda la conoscenza sensibile e che consenta di stabilire che al di sotto del primo strato di cera, nascoste, siano sigillate anche le

177 Cfr. Xavier, *op.cit.*,133.

tracce della verità. Se la *tabula rasa* o la voliera si riducono a meri magazzini e non divengono strumenti di elaborazione, la conoscenza non solo non è raggiungibile ma non è neppure postulabile. Socrate e Teeteto dunque senza una prospettiva di astrazione si ritrovano a divincolarsi fra giochi linguistici tipici degli eristi senza riuscire a mettere un punto alla ricerca¹⁷⁸. Fin qui nulla di nuovo: le posizioni del *Teeteto* hanno bisogno della possibilità metafisica che solo Forme ed *anamnesis* sono in grado di dare.

Credo però che le due metafore manchino non solo della dimensione metafisica della reminiscenza ma anche delle sue funzioni cognitive e che non funzionino perché non esprimono neppure il corretto uso degli strumenti conoscitivi nel mondo sensibile. L'interpretazione che ho tentato con fatica di far emergere prevedeva che l'*anamnesis* intervenisse nella conoscenza sensibile perché capacità associativa fra oggetti sensibili (oltre che fra i sensibili e gli *eide*). Nelle metafore del *Teeteto* invece nonostante sia evidente che il modello utilizzato è quello che concepisce il *conoscere* come un *ri-conoscere*, non v'è traccia di questo fondamentale ruolo della reminiscenza secondo cui si è capaci a partire dall'*aisthesis* di generalizzare, discriminare, associare e dissociare sensazioni e pensieri (in un sempre crescente livello di astrazione).

La conoscenza che emerge da queste pagine è una conoscenza in cui ogni dato, intelligibile o sensibile che sia, “è una monade solo uguale a se stessa”¹⁷⁹ che non ha possibilità di comunicare con le altre. Il soggetto conoscente infatti non è in

178 “Il linguaggio usato da Socrate in questo contesto sembra ricalcare espressioni tipicamente eristiche presenti anche in altri dialoghi e in particolar modo nell'*Eutidemo*” Cfr. Rotondaro, *op.cit.*, p.242. La definizione dell'avere sapere *epistasthai* è la stessa di Dionisodoro nell'*Eutidemo* a 277b: apprendere è acquistare scienza di ciò che si apprende mentre sapere è avere scienza (*epitasthai*→*echein epistemen*). È una definizione diffusa in ambito eristico.

179 Cfr., Rotondaro, *op.cit.*, p.243.

grado di passare dal pensiero di qualcosa al pensiero di qualcos'altro attraverso quei meccanismi che abbiamo visto appartenere alla reminiscenza come funzione cognitiva: associare e dissociare a seconda di rapporti di somiglianza e differenza che necessariamente esistono tra le cose. La staticità dei modelli della memoria, anche quando i saperi hanno una loro vitalità perché si muovono all'interno della colombaia, costringe ad identificare la conoscenza come un'esperienza solitaria che non ha niente a che vedere con il *dialeghestai* fra le anime e all'interno della anima: se interrogati i *mnemeion* rispondono sempre la stessa cosa, siamo quel che siamo. L'11 è l'11 ed è diverso da 12, Socrate è Socrate ed è diverso da Teeteto, ma quando le cose muovono una serie concatenata di pensieri tutti inerenti uno all'altro sempre più complessi, questa memoria tace: che cosa mi consente di vedere Teeteto e di sapere che è un uomo e non un animale, sia la prima volta che lo vedo che le successive? Perché Teeteto nel suo essere uomo è simile a Teodoro e non ad un bue? Senza la reminiscenza la mente è un magazzino di dati in cui ogni conoscenza è un ente a se stante che non potrà mai imparare a istituire somiglianze e differenze.

Rafforzo queste conclusioni con le parole di Rotondaro

Ebbene, ciò che gli esempi del blocco di cera e dell'uccelliera non spiegano è, per l'appunto, come io possa, nel momento in cui vedo Teeteto, riconoscerlo come un uomo; o nel momento in cui vedo un mantello riconoscerlo come tale. Né spiegano come sia possibile risalire da una sensazione, ad esempio dalla vista di una lira, ad un altro ricordo, quello del suo possessore. Socrate ci dice che nell'anima-uccelliera, i saperi si muovono, alcuni isolati ed altri in gruppo, lasciando supporre un qualche legame tra l'*epistemai* che volano insieme; ma non è chiarito di che natura sia questo legame, se si tratti cioè di tipo logico, o affettivo, o psicologico; o se invece volare in gruppo sia del tutto casuale¹⁸⁰.

180 Cfr. Rotondaro, *op.cit.*, p.244.

Credo quindi che nel *Teeteto* l'indagine risulti aporetica non soltanto perché per soddisfare ogni forma di platonismo si deve garantire il passaggio da ciò che diviene a ciò che è stabile, ma anche perché le capacità mentali di cui siamo disponibili non si possono esaurire alle sole funzioni della memoria, per quanto intenzionale possa essere. I modelli che Platone descrive nelle metafore della memoria sono ben lontani e dal rifugio metafisico dell'epistemologia e dalla ricchezza gnoseologica che contraddistingue l'indagine platonica del mondo sensibile. Dato che i due modelli si pongono l'uno come il superamento dell'altro, una volta che *Teeteto* abbia compreso la sterilità di una ricerca che pensa il sapere come semplice pensato, una terza immagine potrebbe essere quella di una *mneme* coadiuvata dall'*anamnesis* come capacità associativa. Una metafora dove le conoscenze impresse o svolazzanti non sono dati che solo si espongono ma che si dispongono in una rete di connessioni in cui si possa passare, di ricordo in ricordo, ad adottare il giusto sguardo per l'indagine della realtà. Dove i saperi non sono archiviati in base ad una regola che escluda la variabilità e la molteplicità delle loro relazioni e soprattutto dove i saperi siano inseriti nel *contesto* multiforme del mondo.

In parte questo passaggio è già in atto nella costruzione dell'immagine della colombaia che prende in considerazione l'*esistenza* di relazioni fra pensieri e si fa carico del compito di recuperarli (*analambanein*, 198d6). Come vedremo, nel *Filebo*, dove Platone non si fa carico di portare avanti istanze relativistiche e materialistiche, i rapporti fra *mneme* ed *anamnesis* verranno ristabiliti e l'atto di *analambanein* sarà assegnato alla reminiscenza¹⁸¹. Il che significa che la questione

181 Per ragioni espositive le considerazioni che qui non vengono approfondite saranno riprese nel prossimo paragrafo. Una chiosa è però d'obbligo. Il fatto che nel *Filebo* alcune delle funzioni

del *Teeteto* è complessa non soltanto perché è difficile capire quale peso ha l'*aisthesis* nel raggiungimento dell'*episteme*, ma anche perché la stessa concezione della conoscenza sensibile è molto alterata nelle pagine sull'opinione falsa. D'altra parte Platone non avrebbe potuto nominare in un contesto come questo le funzioni, anche solo sensibili, della reminiscenza perché il termine *anamnesis* porta con sé un carico epistemologico che avrebbe invalidato le impostazioni della ricerca. Il percorso verso la conoscenza è un percorso che deve iniziare dalla consapevolezza su che cosa si sbaglia (e la seconda navigazione di Socrate lo ha testimoniato), Socrate e Teeteto non sanno qual è il giusto metodo di ricerca, si sentono sterili e cercano di indagare *a tentativi*. Tuttavia un risultato positivo lo hanno senz'altro raggiunto: hanno riconosciuto che il problema del conoscere richiede altri e laboriosi sforzi. E Platone, insieme a loro, pensando un dialogo del genere in tarda età ha voluto probabilmente testimoniare che, per quanto sia possibile una soluzione ideale, non bisogna dimenticare la problematicità della conoscenza umana.

3. Il *Filebo*: l'*anamnesis* come lavoro dell'anima.

Parlando di *anamnesis* ho affrontato dialoghi molto eterogenei fra loro, ciascuno con le proprie problematicità, ed un indagine tanto complessa non poteva che concludersi con un testo che Maurizio Migliori ha definito una vera e propria

che nella metafora della voliera vengono attribuite a *mneme*, sono attribuite ad *anamnesis*, mi fa pensare che la colombaia possa essere considerata *un modello impoverito di anamnesis*. La funzione del recupero delle conoscenze dentro la gabbia (della memoria), alla luce della definizione della reminiscenza nel *Filebo*, fa credere che nel *Teeteto* invece di *mneme* Platone si stia riferendo ad *anamnesis*. Non è del tutto sbagliata questa interpretazione, a patto che si tenga in considerazione che il modello è comunque insufficiente e sbagliato.

«tempesta». La sinfonia dell'opera, nel caso del *Filebo*, è dovuta principalmente all'oscurità della sua struttura: critici antichi e contemporanei sono stati colpiti da una composizione piena di digressioni e di incisi da sembrare un vero e proprio “collage male assemblato”¹⁸². Le continue divagazioni ostacolano costantemente l'indagine che viene proposta fin dall'inizio (11d) come quella principale, che cosa determina una vita (*ton bion*) buona (*agathon*) e felice (*eudaimona*). Il dialogo infatti, complessivamente, presenta un secondo tema di importanza pari a quello etico: la dialettica¹⁸³. Addirittura il *Filebo* può considerarsi il dialogo in cui il metodo dialettico viene illustrato con più chiarezza sia in termini metodologici che nei suoi risvolti metafisici. Per questa ragione, nonostante la sua problematicità, il *Filebo* è quasi unanimemente collocato fra i dialoghi dialettici e *Timeo*, *Crizia* e *Leggi*. Considerandolo senza particolari controversie uno degli ultimi scritti di Platone, viene naturale concludere con esso una ricerca che non ha potuto non

182 Platone, *Filebo*, (a cura di) M. Migliori, Milano, Bompiani, 2011, p.5.

183 La *dialektike techne* del *Filebo* non presenta nessuna nuova corrispondenza con la reminiscenza rispetto a quelle già evidenziate nel *Fedro*. Questa è principalmente la ragione che mi ha portato a considerare le ultime battute dell'analisi in riferimento al tema della memoria, che è quello più evidente. La dialettica viene ad assumere sempre più specificamente il ruolo di metodo per la conoscenza del Tutto: il procedimento è finalizzato a passare da un'astratta unità ad una astratta infinità in entrambe le direzioni, dall'illimitato e dall'uno, per raggiungere la molteplicità ordinata che costituisce la natura dell'oggetto. Platone dà un'altra definizione della dialettica nel *Filebo*: la scienza dell'essere ovvero di ciò che realmente è e che per natura è sempre identico a se stesso, ovvero la conoscenza più vera (58a). Sulla relazione fra *anamnesis* e dialettica in questi termini si vedano L. Robin, *Platone*, (trad. di) F. Calabi, Milano, Lampugnani Nigri, 1971 e H.G. Gadamer, *Verità e Metodo* (a cura di) G. Vattimo, Milano, Fabbri, 1972. Condivido in parte entrambe le analisi degli studiosi. Con Robin sostengo che la preponderanza crescente della *diairesis* va di pari passo con la scomparsa della reminiscenza, ma, al contrario, non credo che ciò sia dovuto all'assunzione di un senso esclusivamente psicologico dell'*anamnesis* in relazione alla memoria. Credo semplicemente che l'*anamnesis* rimanga negli ultimi dialoghi sullo sfondo, perché ha ragione Gadamer quando scrive che dialettica e *anamnesis* sono complessivamente sempre in stretta relazione: “Nella dottrina dell'*anamnesis* Platone ha sintetizzato la mitica idea del ricordo con l'itinerario della sua dialettica, che cerca la verità dell'essere nei *logoi*, cioè nell'idealità del discorso. E invero il fenomeno del riconoscimento contiene in sé la sostanza di questo idealismo dell'essenza. Il “conosciuto” perviene nel suo vero essere, e si mostra come ciò che è, solo attraverso il riconoscimento. In quanto riconosciuto esso diventa qualcosa che è già fissato nella sua essenza, liberato dalla casualità dei suoi modi di apparire” (p.146)

tenere presente, se anche solo vagamente, dell'ordine cronologico dei dialoghi. Pur avendo escluso la possibilità di parlare dell'evoluzione uniforme della teoria, analizzare le parole del *Filebo* e considerarle gli ultimi riferimenti all'*anamnesis* consente quantomeno di comprendere quali fossero le questioni che, ancora nelle ultime fasi del suo sviluppo intellettuale, Platone credeva avessero bisogno di chiarimenti e specificazioni. Per quanto riguarda la capacità di risalire dalla molteplicità all'unità abbiamo visto approfondire il ruolo della dialettica piuttosto che il percorso anamnastico e nel *Teeteto* è emerso che le questioni ancora irrisolte sul problema della conoscenza fossero quelle principalmente legate all'*aisthesis*. Credo quindi che l'assenza di *anamnesis* come dottrina dell'immortalità dell'anima e della conoscenza delle Forme sia dovuta alla sua *esauribilità argomentativa*; d'altra parte, come ho già notato nel capitolo precedente, questi aspetti della dottrina sono indimostrabili. Non ci deve sorprendere quindi se Platone preferisce tematizzare il problema della reminiscenza -affianco alla dialettica- nei suoi aspetti più controversi, quelli “sensibili”, dedicandosi ad articolare, negli ultimi dialoghi, questioni inerenti alla fenomenologia della memoria.

Il *Filebo* inizia con una conclusione: Socrate e Filebo stavano discutendo *peri agathov* quando il secondo, tenace sostenitore della tesi che il bene è godimento e piacere (*hedonen*), rinuncia al dialogo lasciando a Protarco l'onere di portare avanti il suo punto di vista. Questo siparietto iniziale dà per scontati i termini principali in cui si svolge la proverbiale contesa fra i sostenitori dell'edonismo e i sostenitori del razionalismo, che noi impariamo da dialoghi come *Protagora*, *Gorgia* e *Repubblica*. Il dibattito tuttavia necessita di una nuova fondazione perché è

“arrivato ad un punto morto”¹⁸⁴, ed infatti fin da subito, Socrate propone una terza ipotesi su cui lavorare che vada oltre quelle che fino ad allora si sono confrontate. Socrate porterà avanti con convinzione l'idea che il bene consista nelle attività connesse al pensiero (*noein*), all'intelligenza (*phronein*) e alla memoria (*memnesthai*): l'opinione retta (*orthen doxan*) e i ragionamenti veri (*aletheis logismous*) (11 b-c), ma ben presto si accorgerà che questo tipo di vita non è senza piaceri, dato che la conoscenza è necessariamente accompagnata dall'*hedone*. Per tale ragione, la vita più buona e più felice è senz'altro una vita mista di pensiero (*phronesis*) e piacere: il ruolo di guida è rappresentato certamente dalla *phronesis* poiché decidendo su “quel cosmo che domina la nostra vita”, decide quale debba essere la natura del misto; dunque “le conoscenze avranno il primato e accoglieranno nel loro seno solo i piaceri conseguenti e necessari”¹⁸⁵.

Migliori fa notare che, essendo questi i temi del dialogo, le funzioni conoscitive che sono messe in gioco sono quelle superiori ed è per questa ragione che vi si trova inserita l'*anamnesis*. Potrebbe sembrare che poco sopra sia stato detto l'esatto contrario, ovvero che erano le funzioni più basse della reminiscenza ad essere tematizzate nel *Filebo*, in realtà le due prospettive sono decisamente conciliabili. Il fatto che la definizione della reminiscenza riguardi le sue funzioni cognitive non esclude che disseminati nel dialogo si possano trovare anche riferimenti sottotraccia alla dottrina in generale e a quegli aspetti che abbiamo definito indimostrabili. D'altra parte se così non fosse avrebbe ragione chi sostiene che nel periodo della vecchiaia l'*anamnesis* cambia in modo evidente¹⁸⁶.

184 Cfr. Migliori, *op.cit.*, p.8.

185 Cfr. M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al “Filebo” di Platone*, Milano, Vita e pensiero, 1993, p.414.

186 Più semplicemente: il fatto che Platone vi alluda ma non ne tratti esplicitamente a mio avviso

Ciò nonostante, l'interpretazione non è in alcun modo lineare, dato che la questione della reminiscenza, lungo tutto il testo, è scandita da molte reticenze: i riferimenti alla conoscenza ideale prenatale sono molto allusivi, ambigui e là dove si dovrebbe parlare di *anamnesis* Platone utilizza il termine generico *mneme* (malgrado si stia preparando a darne due definizioni precise e distinte). Ha dunque ragione Migliori scrivendo che “con l'anamnesi del *Filebo* Platone mette a dura prova le capacità interpretative del lettore”¹⁸⁷, ma un dialogo platonico non sarebbe tale se oltre alla *ricezione* non costringesse chi legge ad una difficile *reinterpretazione*. Andiamo al testo.

Poco dopo l'inizio del dialogo, successivamente all'esposizione del metodo dialettico che dovrebbe risolvere la controversia in corso, Protarco riassume le posizioni di Filebo e di Socrate:

Sembra Socrate, che le cose stiano più o meno così. Ma se è bello per il saggio conoscere tutto, sembra che seconda navigazione sia non ignorare se stessi. Spiegherò subito la ragione di questa affermazione. Tu, Socrate, hai donato a tutti noi questa discussione e te stesso, per definire quale sia il migliore possesso umano. Filebo, infatti, aveva detto che è piacere, diletto, godimento e tutte le altre cose simili; tu hai affermato, in contrapposizione, che non sono questi, ma quegli altri che spesso noi richiamiamo alla mente (*ha pollakis hemas autous anamimneiskomen hekontes*), e facciamo bene a farlo in quanto, essendo le une e le altre nella memoria (*en mnemei*), possono essere giudicate. Tu affermi, a quel che sembra, che il bene, il quale a buona ragione sarà dichiarato migliore del piacere, è l'intelligenza, la scienza, il giudizio, la tecnica e tutte le altre cose ad esse affini, e che sono queste, e non quelle altre che bisogna acquisire. (19c-e).

Invece di riportare una lista come ha fatto con la posizione di Filebo, Protarco

significa che l'*anamnesis* è ancora pensata nella sua complessità ma che Platone in quel momento si sta interessando di un suo aspetto specifico.

187 Cfr. Migliori, *Filebo* (op.cit.) p.14.

afferma con una formula molto ambigua che le realtà difese da Socrate sono *ha pollakis hemas autous anamimnesiskomen hekotes*. Secondo questa affermazione Platone potrebbe riferirsi alla “nota” dottrina dell'*anamnesis* che ha il compito di ri-attivare quelle conoscenze che noi conserviamo interiormente e che derivano (sempre probabilmente) da un apprendimento che abbiamo in qualche modo dimenticato. Le conoscenze di cui si parla sono il *nous*, l'*episteme*, la *synesis* e la *techne* che rimandano ad una sfera del pensiero superiore rispetto all'apprendimento sensibile. Tuttavia non si capisce bene cosa significhi che siano conservate nella memoria (*mneme*), dato che, in particolare il *nous* e la *synesis* sono funzioni dinamiche e attivatrici che, all'inizio del dialogo, nella lista di ciò che è bene, vengono poste affianco alla memoria e non nella memoria (*kai to noein kai to memnesthai...* 11b5). Questo primo passaggio è l'esempio emblematico di quanto detto poco sopra, *mneme* ed *anamnesis* sono allusivamente intrecciate confondendo il lettore su che cosa sia veramente in ballo in queste pagine. Tuttavia il richiamo alla seconda navigazione, che come ben sappiamo da *Phaed.* 99d indica la scoperta metafisica, porta a credere che in ballo vi siano le conoscenze della realtà ideale. Anche perché viene difficile pensare che Platone potesse porre giudizio, scienza, e pensiero nella *mneme*.

Il dialogo lascia cadere l'argomento -eccetto qualche sporadico riferimento a *mneme*¹⁸⁸- fino a 34a-c dove, parlando della genesi dei piaceri¹⁸⁹, si giunge alla

188 Cfr. 21b6; 21c1; 21d10. Sempre riferendosi alla *mneme* come realtà che insieme a scienza, pensiero, opinione vera costituisce il bene (secondo Socrate).

189 Il contesto: Socrate ha iniziato l'analisi dei piaceri, funzionale alla determinazione della struttura della vita buona. Esistono due specie di piacere e dolore: la prima legata all'organizzazione naturale, si realizza come equilibrio o rottura dell'equilibrio, la seconda, legata alla *mneme*, si realizza come aspettativa di qualcosa di piacevole (o di doloroso). Nel secondo caso il piacere sorge nell'anima senza l'intervento del corpo, frutto della sola memoria. Prima di chiarire che cosa sia la memoria bisogna capire però che cos'è *aisthesis*: se le affezioni sono così deboli da non raggiungere l'anima non si ha sensazione perché essa è

tematizzazione vera e propria della differenza fra *mneme* ed *anamnesis*.

SOCRATE: Sarebbe, dunque, una dizione corretta, almeno secondo il mio parere, dire che la memoria è «conservazione della sensazione». PROTARCO: Certo, corretta. SOCRATE: Non diciamo che la memoria differisce dalla reminiscenza? PROTARCO: Giustamente. SOCRATE: Non differisce, dunque, in questo? PROTARCO: In che cosa? SOCRATE: Quando l'anima, da sola, in sé e senza il corpo (*aneu tou somatos aute en heautei*), rivive (*analambanei*) al massimo grado le affezioni che un tempo ha provato con il corpo, allora diciamo che ha reminiscenza. O no? PROTARCO: Certo. SOCRATE: Anche quando, avendo perso il ricordo sia di una sensazione sia anche di un'intellezione, l'anima la recupera (*laboimen*) di nuovo in se stessa, da sola, ecco, anche tutti questi atti dovremmo chiamarli reminiscenze. PROTARCO: Dici cose giuste. SOCRATE: Ora lo scopo di tutto ciò che è stato detto è questo. PROTARCO: Quale? SOCRATE: Quello di poter, in un certo senso, cogliere il piacere dell'anima separato dal corpo, nella forma più forte e più chiara, e insieme anche il desiderio: infatti, mi sembra che entrambi questi concetti siano stati, in qualche modo, chiariti dalle definizioni precedenti. (34a10-d)

Il passo è molto difficile da interpretare, vediamo perché.

Per quanto riguarda il confronto con modelli mnemonici del *Teeteto*, il superamento è evidente: alla *mneme*, in stretta correlazione con l'*aisthesis*, spetta il compito di trattenere i ricordi derivati dalle sensazioni; la si immagini come una tavola di cera o come una colombaia essa fa della sua passività la sua attività fondamentale. “La *mneme* pare configurarsi come continuità attuale e potenziale nel tempo, di quanto è stato scritto nelle nostre anime”¹⁹⁰. La dimensione del recupero del ricordo è l'attività più propria della reminiscenza ed ha il compito di far rivivere *malista* i ricordi perduti delle sensazioni e delle intellezioni. Nel *Teeteto*, se ben si ricorda, il recuperare i ricordi *analambanein* (in entrambi i

movimento che attraversa corpo e anima. La memoria dunque è la conservazione della sensazione e per tale attività va distinta dall'*anamnesis* (31b-34c).

190 Cfr. V. Meattini, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, Pisa, ETS, 1981, p.41.

dialoghi viene utilizzato lo stesso verbo) era attribuito alla *mneme* voliera che andava a caccia al suo interno dei saperi non subito disponibili al pensiero. Scorporare l'“attività” di conservare i ricordi e di recuperarli assegnandone uno alla *mneme* ed uno all'*anamnesis*, significa essere consapevoli che le due nella stessa facoltà implica la possibilità di una lunga serie di errori. L'*anamnesis* dunque dovrebbe essere quello strumento indipendente attraverso cui l'anima *lavora* sui propri ricordi ri-conoscendo il loro contesto, le loro relazioni e eventualmente la loro falsità. Ciò che intendo è che il modello del *Filebo* rende più chiaro il meccanismo complesso del rammemorare (e quindi del conoscere) perché rende l'anima capace di discernere sui propri ricordi, mentre con il modello della colombaia la *mneme* poteva rispondere alle domande del pensiero sempre e solo con un'unica cosa: c'è questo sapere conservato in me. In questo modo si completa il modello “impoverito” di una *mneme* che nel *Teeteto* voleva farsi *anamnesis*.

Inoltre nel *Filebo* si considera un fenomeno importantissimo che nel *Teeteto* non era preso in considerazione: la dimenticanza. Una volta che le conoscenze uscivano dal magazzino ricettivo della memoria, si passava “plasticamente” dal sapere al non sapere. Con l'attività dell'*anamnesis* nel *Filebo* invece l'anima ha anche la capacità di slanciarsi dove la dimenticanza ha spento la consapevolezza, dato che *esti gar lethe mnemes exodos* (33e3)¹⁹¹.

191 Non si creda che la maggiore elaborazione del modello del *Filebo* riguardi esclusivamente l'*anamnesis*. Anche per quanto riguarda la *mneme* come magazzino ricettivo di sensazioni vengono introdotti elementi che nel *Teeteto* erano assenti e che, per questo, facevano problema. A 39a Socrate dice: “La memoria (*he mneme*), che si incontra con le sensazioni, e le affezioni, mi sembra che corrispondano quasi allo scrivere (*graphein*) discorsi (*logous*) nelle nostre anime. E quando questa affezione scrive il vero, accade che da quello nascono in noi opinione vera e ragionamenti veri; quando un tale scrivano (*grammateus*) che è in noi scrive il falso risultano affermazioni contrarie alla verità. [...] Accetta allora che anche un altro operatore venga a trovarsi in quello stesso momento nelle nostre anime, un pittore (*zographos*), che, dopo lo scrivano, dipinge (*meta graphei*) nell'anima immagini (*eikonas*) di ciò che è stato detto”. La memoria nella sua attività di ricezione ha in sé due diversi contenuti: *logoi* ed

Pur avendo chiarito la questione rimasta in sospeso sul rapporto fra la voliera e la definizione di memoria e reminiscenza del *Filebo*, non si sono ancora sciolti i nodi interni a quest'ultimo dialogo, di cui ho parlato all'inizio del paragrafo. Perciò ritorno al testo. Ad una prima e sommaria lettura della definizione dell'*anamnesis* si rimane perplessi: non v'è traccia di verità, Forme, e immortalità dell'anima e ciò che la reminiscenza è capace di riattivare e richiamare alla mente sono *aisteseos* e *mathematos*, sensazioni e intellezioni, o ancor meglio oggetti di apprendimento. Ciò che è sottolineato con più forza è che l'*anamnesis* è un'attività dell'anima sola con se stessa ed infatti lo scopo della definizione, precisa Socrate, è comprendere che è possibile il piacere dell'anima separato dal corpo¹⁹². Pensando ad un'anima "in sé e a sé" che indaga senza il corpo siamo subito ricondotti al *Fedone* e più specificatamente a 65a1-6, dove l'anima da sola con se stessa indaga le realtà eterne in virtù della sua parte divina, liberandosi dalla prigionia dei piaceri corporali. La profonda differenza è però lampante: nel *Fedone* l'anima *syngenes* indaga la realtà ideale mentre nel *Filebo* l'anima si occupa del recupero di sensazioni e apprendimenti che ha avuto nella sua vita con il corpo e che ha dimenticato. In questo frangente non si lascia in alcun modo intendere che l'anima si occupi anche di conoscenze "extra-sensoriali". Meattini sostiene che il passo del *Filebo* non richiami neppure la funzione cognitivo-associativa per somiglianze e

eikones, risultati di un'operazione di scrittura e di pittura. La memoria dapprima assume un contenuto proposizionale, in seguito, quando la sensazione è ormai assente, assume le vesti di un contenuto pittorico. La memoria in questo modo assume "un'importanza strategica" (Cfr. Cambiano, *op.cit.*, p.10) fra le percezioni e il costituirsi delle opinioni vere e false, superando, anche in questo caso, i problemi aporetici del *Teeteto*. Il *Filebo* quindi può essere utilizzato per individuare quali siano i punti deboli del modello impoverito del *Teeteto*, pur riconoscendo che, in parte, nell'approccio materialistico si possono trovare convergenze con il pensiero platonico (almeno per quanto riguarda i problemi di memoria e reminiscenza)

192 Sul processo di "psichizzazione" dei piaceri e dei dolori nel *corpus* platonico si veda l'interessante studio di L. M. Napolitano Valditara, "*Prospettive*" del *gioire* e del *soffrire* nell'*etica* di Platone, Trieste, Edizioni università di Trieste, 2001, (spec. pp. 56-66).

differenze che, sempre nel *Fedone*, abbiamo visto appartenere ad *anamnesis*. Lo studioso sostiene che nel dialogo sulla morte di Socrate

l'oggetto che si ricorda [*la lira, Simmia, Cebete*] in questo modo può sembrare conosciuto soltanto per mezzo dell'anima, ciò però non è del tutto vero perché il ricordare ha, in questo caso, la sensazione come suo presupposto e quel “separatamente dal corpo” di cui il *Filebo* parla non parrebbe verificarsi¹⁹³.

Tale giustificazione risulta approssimativa per almeno due ragioni: in primo luogo anche nel *Filebo*, malgrado l'anima lavori da sola, è sempre presupposta la sensazione avvenuta con il corpo. Secondariamente il fatto che nel *Filebo* si specifichi “separatamente dal corpo” in riferimento all'*anamnesis* è più da ricondursi al contesto che non ad una caratteristica fondamentale della reminiscenza (i piaceri dell'anima separata dal corpo, appunto). Allo stesso modo nel *Fedone*, Platone non è in alcun modo interessato a specificare che il richiamare alla mente Simmia dopo aver visto Cebete è un atto che l'anima fa senza il corpo, ma non per questo non dovrebbe essere così. Che senso avrebbe dire che ricordarsi di Simmia è un atto che si fa insieme con il corpo? Il richiamo alla memoria di Simmia è un qualcosa che rimane anch'esso al livello del pensiero.

Credo quindi che la differenza fra i due dialoghi non sia determinata da una concezione diversa della reminiscenza come capacità mnemonico-associativa: l'anima del *Filebo*, anch'essa, è capace di rivivere un piacere ed un dolore perché viene esposta ad una sensazione che la riporta da una sensazione simile o contraria del passato (che era a sua volta piacevole o dolorosa); l'anima può attendersi un dolore ed un piacere da una sensazione futura perché è capace di associare quella

193 Cfr. Meattini, *op.cit.*, p.41.

determinata sensazione a qualcosa che le è già successo. Le *aistheseis* del *Filebo* sono più complesse, hanno un risvolto psicologico e richiedono una capacità associativa più articolata, ma il meccanismo che vi soggiace, a mio avviso, è lo stesso dei casi sensibili del *Fedone*¹⁹⁴. In virtù di cosa io so che bevendo mi disseterò, provando piacere, e se non lo farò continuerò a provare dolore? In virtù del ricordo (richiamato alla mente per associazione) del piacere provato bevendo in passato o del dolore provato non soddisfacendo il desiderio di bere.

Lavorando sul testo dunque è possibile scorgere alcuni elementi di continuità con il *Fedone* anche e soprattutto in riferimento ai tratti dell'*anamnesis* come funzione cognitiva. A questo punto, dunque, si è rivelato proficuo essersi soffermati fin da principio su tutti gli elementi che costituiscono il concetto di *anamnesis*, non tralasciando nulla delle argomentazioni di Socrate che riguardavano la reminiscenza (tanto meno quelle che la identificavano con una funzione associativa). Se mi fossi concentrata solamente sugli aspetti metafisici della dottrina, le associazioni sensibili del *Fedone* sarebbero parole lontane, dimenticate, e leggendo il *Filebo* si sarebbe costretti a convenire che questa reminiscenza non ha nulla a che vedere con quella dell'anima disincarnata *syngenes* con le verità immortali. Con ciò non voglio in alcun modo sostenere che l'*anamnesis* platonica è una questione risolta perché questa indagine ha rilevato una sostanziale coerenza fra i primi e gli ultimi dialoghi che ha considerato. Se in qualche modo, attraverso le parole del *Filebo*, si è *ri-conosciuto* qualche tratto che Platone aveva già

194 A quale contraddizione si andrebbe incontro se ampliassimo i casi di *aistheseis* del *Fedone*? Vedendo il dipinto di Simmia, non solo richiamiamo a mente il vero Simmia con il suo tono di voce, il suo modo di camminare, ma possiamo altresì avere reminiscenza di una determinata situazione in cui si è trascorso del tempo insieme, per esempio il giorno della morte di Socrate. E così di fronte al dipinto di Simmia si può dire di provare dolore per la morte di Socrate.

inizialmente assegnato ad *anamnesis*, non si possono trascurare le complesse problematicità che si sono incontrate *in itinere*. Indagando sulla reminiscenza si è stati costretti a “maneggiare” concetti epistemologici (senza considerare quelli etici e metafisici) molto complessi e differenti fra loro affinché si potesse fornire una lettura unitaria e conclusiva. Ogni concetto si è aperto fra le mani in un susseguirsi di problemi filosofici vischiosi che difficilmente sono riconducibili in un'unica prospettiva, e per questo, se anche *Fedone* e *Filebo* presentano un elemento di continuità sono prontamente costretti ad indicarlo come parziale. Dalle connessioni anamnestiche di *aistheseis* del *Fedone* infatti si sono esplicitati legami che rendono problematica la lettura conclusiva della reminiscenza, ultimo fra tutti quello con la *mneme*. Riportando l'attenzione per un'ultima volta al testo del *Filebo* vediamo perché.

Dopo aver ammesso che la digressione sulla memoria e sull'*anamnesis* è necessaria a cogliere il piacere e il desiderio dell'anima separata dal corpo, Socrate e Protarco devono continuare a discutere indagando gli aspetti della genesi del piacere: devono comprendere che cosa sia il desiderio (*epithumia*) e dove si generi (34d). Colui che desidera, desidera altro rispetto allo status in cui si trova, e questo implica l'azione dell'anima: chi ha il corpo vuoto desidera con l'anima il riempimento che non è presente. La memoria a questo punto subentra a colmare la lacuna, ma Socrate pone un problema radicale di cui non fornisce risposta

SOCRATE: Che dunque? Colui che li trova vuoti per la prima volta, potrebbe forse attingere dalla sensazione del riempimento o dalla memoria un'esperienza che non prova nel presente né mai ha provato nel passato? PROTARCO: E come potrebbe? [...] SOCRATE: Allora, qualche componente di colui che ha sete dovrebbe aver rapporto con il riempimento. PROTARCO: È necessario. SOCRATE: Ma che sia il

corpo è impossibile: infatti è vuoto. PROTARCO: Sì. SOCRATE: Dunque non rimane altra ipotesi se non che sia l'anima ad avere rapporto con il riempimento, evidentemente in virtù della memoria (*mneme*). Infatti con che altro potrebbe averlo? PROTARCO: Con nient'altro direi (35a6-c).

Le questioni da sollevare è principalmente una: perché Platone sbaglia volutamente la risposta alla domanda? A distanza di poche righe la memoria è definita nella sua natura di *soterian aistheseos*, sarebbe impensabile che adesso quello stesso strumento sia definito ciò grazie al quale l'anima riattiva il ricordo del riempimento. Sembra evidente che la risposta giusta dovrebbe essere: è in virtù della reminiscenza che l'anima è in rapporto con il riempimento. Sostengo ciò per almeno due ragioni; la prima è che poco prima è stata definita l'*anamnesis* la capacità dell'anima di *analambanein* ciò che è stato dimenticato. La seconda è che la domanda introdotta da Socrate non riguarda la memoria sensibile, perché viene specificato, con una certa chiarezza, che il soggetto in questione non ha mai avuto sensazione del riempimento insieme con il corpo. Platone quindi allude al fatto che la radice del problema potrebbe andare al di là della vita sensibile, ma non utilizza la parola chiave che rimanderebbe insieme al richiamo alla memoria e alla possibilità di una memoria metafisica: *anamnesis*. È vero che poco prima non si era preso in considerazione l'aspetto metafisico della reminiscenza, ma allora perché sollevare un problema che ne richiederebbe l'intervento? È vero che non avrebbe molto senso parlare dell'*anamnesis* del riempimento della sete di un'anima scorporata, ma perché allora non scegliere un esempio più congeniale?

I problemi interpretativi si sono notevolmente aggravati: parallelamente alla spiegazione della sua natura diversa dalla memoria si apre una prospettiva di

massima confusione con la memoria stessa. Migliori dà un'interessante soluzione, che rischia, tuttavia di rimanere parziale

Se ora supponiamo che tutto questo costituisca un “gioco” volto a fare scoprire al lettore filosofo la funzione dell'anamnesi, molte delle stranezze risultano risolte. In primo luogo, evitiamo di pensare che Platone non sappia conservare un minimo di rigore per qualche pagina; in secondo luogo comprendiamo perché l'Autore, in un modo apparentemente immotivato, abbia tematizzato la questione della prima esperienza del riempimento, quella che precede la sensazione. Si capisce così, anche l'enfasi data da Platone, fin dal primo elenco delle funzioni del pensare, al ricordare. Non basta il legame stretto con l'opinione per giustificare un simile ruolo, che si intende meglio se, sotto lo stesso termine, Platone nasconde quella stessa anamnesi, la cui diversità ha ostentato¹⁹⁵.

Secondo lo studioso tali conclusioni risultano significative anche per un altro aspetto. A 35c-d facendo il punto della situazione e riaffermando la necessità del ricordo delle affezioni contrarie a quelle che si subiscono, Socrate fa intervenire persino “il Logos” che esalta l'anima come sede di ogni impulso, di ogni desiderio e come principio originario di ogni essere vivente (*ten ara epagousan epi ta epithumoumena apodeixas mnemen ho logos psyches ten te hormen kai epithumian kai ten archen tou zoiou pantos apephenen*). Il Logos dunque non potrebbe in alcun modo porre l'*arché* di ogni essere vivente nell'anima in virtù di una funzione passiva come la *mneme*¹⁹⁶.

Le parole di Migliori non potrebbero essere più puntuali e condivisibili. Pur tuttavia, chiarendo che tali reticenze e confusioni Platone invita a superarle lavorando sul testo perché sarebbe insufficiente accontentarsi di una ricezione passiva dello scritto, non si risponde ad un'altra questione: cosa vuole significare

195 Cfr. Migliori, *op.cit.*, p.417.

196 *ibidem*.

Platone lasciando sottintendere che il problema dell'*anamnesis* ha bisogno di così grande elaborazione? È senz'altro vero che i dialoghi platonici necessitano di una correzione teorica che li superi (la denuncia ai limiti della scrittura lo testimonia), ma ciò vale per la maggior parte dei temi trattati da Platone, e mi sembra che l'enigma delle pagine del *Filebo* sulla reminiscenza e sulla memoria sia molto più che solamente allusivo.

Fin dall'inizio ho cercato di mostrare che la dottrina dell'*anamnesis* è costellata di cautele e silenzi, ma la difficoltà di parlare dell'*anamnesis* come capacità di superare la dimensione sensibile nel *Filebo* mi sembra rimanga problematica. D'altra parte, fino ad ora, trovandomi di fronte al problema delle assenze dell'*anamnesis* nei dialoghi precedenti, il problema maggiore è risultato comprendere il contesto poiché da questo si comprendevano le ragioni delle reticenze. Ma nel *Filebo* la reminiscenza compare, non è assente, è a poche pagine di distanza e viene fatta comunque tacere, anzi, si propone al suo posto una soluzione inaccettabile. Se in questo modo Platone voglia denunciare le criticità della dottrina della reminiscenza come ricordo delle Forme non è possibile accertarlo.

Tuttavia, nonostante persistano questi dubbi, si può concludere con Migliori (e Cornford di conseguenza¹⁹⁷) che non ci sono valide e solide ragioni per pensare che Platone stia riproponendo, qui nel *Filebo*, una nuova identità di *anamnesis* in cui le rimangono unicamente le funzioni cognitive. Una lettura conclusiva cauta che tenga in considerazione tali riflessioni potrebbe essere la stessa che si era profilata già a partire dal *Teeteto*: Platone mostra, malgrado i pilastri della sua filosofia

197 Ricordo che Cornford, *op.cit.*, p. 28 è uno dei sostenitori della tesi che Platone non abbandoni mai l'*anamnesis* nella sua interezza. E con lui anche Gulley, *op.cit.*, pp. 108-120.

continuino a sorreggersi sulla dimensione metafisica, attraverso le risposte errate e le allusioni di essere interessato agli aspetti sensibili del problema della *conoscenza* come rammemorazione. Dopo tutto, ancora nel *Filebo* è riconoscibile una sagoma, un profilo non molto definito della reminiscenza che sembra essere comune a tutti gli altri dialoghi. È una riflessione di Meattini ad individuarlo, e a condurci verso l'idea che, in qualsiasi modo si vogliano interpretare queste ultime pagine, l'anamnesi conserva un tratto comune di somiglianza che consente di richiamarla alla mente ogni volta che ci troviamo davanti al problema di come e perché si conosce.

L'anamnesi nel *Filebo* sembra riproporre nel tempo della vita umana, quel rapporto fra oblio e rammemorazione che in altri contesti dell'opera platonica [Menone, Fedone e Fedro] pare stabilito principalmente fra temporalità che è dominio del frammentario e del transitorio e l'*essere* che sempre *ad un modo* è¹⁹⁸.

La reminiscenza dunque, qualsiasi siano i piani della realtà a confronto (il passato e il presente di una vita umana, il passato ed il presente della vita dell'anima) mette a riparo dal fluire e salva ciò che con la nostra vita mentale sarebbe destinato a perdersi: sia il ricordo di ciò che abbiamo detto, visto ed ascoltato sia il ricordo della Verità. È un lavoro dell'anima con il corpo, oltre il corpo, sempre “doppio” come il suo sguardo.

198 Cfr. Meattini, *op.cit.*, p. 42. I corsivi sono dell'autore.

Bibliografia

Opere di Platone

Platone, *Menone*, M. Bonazzi (a cura di), Torino, Einaudi, 2010.

Platone, *Fedone*, B. Centrone (a cura di), Bari, Laterza, 2010.

Platone, *Repubblica*, M. Vegetti (a cura di), Milano, Bompiani, 2010.

Platone, *Fedro*, P. Pucci - B. Centrone (a cura di), Bari, Laterza, 2012.

Platone, *Fedro* F. Trabattoni (a cura di), Varese, Mondadori, 1995.

Platone, *Fedro*, G. Reale (a cura di), Milano, Bompiani, 2000.

Platone, *Simposio*, C. Diano - D. Susanetti (a cura di), Venezia, Marsilio, 2006.

Platone, *Teeteto*, A.M. Ioppolo (a cura di), Bari, Laterza, 2010.

Platone, *Filebo*, M. Migliori (a cura di), Milano, Bompiani, 2011.

Altre fonti antiche

Presocratici, *Testimonianze e frammenti*, A. Pasquinelli (a cura di), Torino, Einaudi, 1980.

Aristotele, *De memoria et reminiscencia*, in *Anima e corpo: Parva Naturalia*, A.L. Carbone (a cura di), Milano, Bompiani, 2002.

Aristotele, *L'anima*, G. Movia, Milano, Bompiani, 2001.

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, G. Reale (a cura di), Milano, Bompiani, 2006.

Porfirio, *Vita di Pitagora*, A.R. Sodano (a cura di), Rusconi, Milano, 1998.

Letteratura secondaria

AAVV, *Gorgias-Menon. Selected papers from the seventh symposium platonicum*, M.Erler-L.Brisson (ed. by), Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007.

AAVV, *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, M.Migliori-L.M.Napolitano Valditara- A.Fermani (a cura di), Milano, Vita e Pensiero, 2007.

AAVV, *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II symposium platonicum*, L.Rossetti (ed. by), Sankt Augustin, Academia Verlag, 1992.

Ackrill J.L., *Anamnesis in the Phaedo: remarks on 73c-75c* in *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1997, pp. 13-32.

F.Aronadio, *Procedure e verità in Platone (Menone, Cratilo, Repubblica)*, «Elenchos» XXXVIII, 2002.

J.T.Bedu-Addo, *Sense experience and recollection in Plato's Meno*, *American Journal of philology*, 104 (1983), pp. 228-248.

L.Brandwood., *The chronology of Plato's dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

G.Cambiano, *Problemi della memoria in Platone*, in AAVV, *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*. Pisa, Edizioni della Normale, 2007

G.Casertano, (a cura di) *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2002.

G.Casertano, *Paradigmi della verità in Platone*, Roma, Editori Riuniti University Press, 2007.

F.M.Cornford, *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist*, New York, Dover, 2003, (1^a ed. 1957).

D. Frede, *Not in the book: How does recollection work?*, in A. Havlicek (HSG), *Plato's Phaedro. Proceedings of the second symposium platonicum pragense*, Praga, 2001.

N.Gulley, *Plato's theory of knowledge*, New York, Routledge, 2013, (1st ed. 1962).

W.K.C Guthrie, *A History of Greek Philosophy, vol. 4: Plato: the man and his dialogues erlier period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

Cfr. C. Kahn, *Pourquoi la doctrine de la réminiscence est-elle absente de la République?* In (sur la direction de) M. Dixsaut, *Études sur la république de Platon*, vol. 2 *de la science du bien et des mythes*, pp. 95-103, Paris, Librairie Philosophique, 2005

J.Klein, *A commentary on Plato's Meno*, Chicago, University of Chicago Press, 1965.

P.Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione*

pitagorica, (trad. it. a cura di) M.Bonazzi, Milano, Il Saggiatore, 2007.

S.Lavecchia , *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theos» nella filosofia di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 2006.

S.Martinelli Tempesta, *Alcune considerazioni su Platone «Menone» 98a3 (αἰτίας λογισμῶ)*, in *Acme*, 53.2, 2000, pp.3-18.

V. Meattini, *Anamnesi e conoscenza in Platone*, Pisa, ETS, 1981.

M.Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.

M.Murray, *Inroads: Paths in Ancient and Modern Western Philosophy*, Toronto, University of Toronto Press, 2003.

L.M.Napolitano Valditara, *Prospettive del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Trieste, E.U.T., 2001.

M.M.Sassi, *Aristotele fenomenologo della memoria*, in AAVV, *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*. Pisa, Edizioni della Normale, 2007.

M.M.Sassi., *La nascita della filosofia: in Grecia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

D.Scott, *Recollection and experience. Plato's theory of learning and its successors*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

F.Trabattoni, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia, Firenze, 1994.

F.Trabattoni, *Platone*, Roma, Carocci Editore, 2009.

Y. Ustinova, *Madness into memory: Mneme and Mania in Greek culture*, in *Scripta Classica Israelica*, XXXI, 2012, pp. 109-131.

M. Vegetti, *Quindici Lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003.

Xavier Garcia D., *Con Socrate oltre Socrate. Il Teeteto come esempio di teatro filosofico*, Napoli, Loffredo, 2011.